

دراسات دينيّة معاصرة

الدين والإنسان

مجموعة مؤلفين



دراسات دينية معاصرة 3

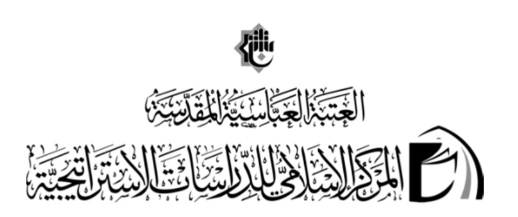
الدين والإنسان

مجموعة مؤلفين

إعداد:
محمدحسين كياني







الدين والانسان / مجموعة مؤلفين ؛ اعداد محمد حسين كياني.-الطبعة الأولى.-النجف، العراق.-العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ١٤٤٤ هـ. = ٢٠٢٢.

٤٨٨ صفحة ؛ ٢٤ سم.-(دراسات دينية معاصرة : ٣)

يتضمن إرجاعات ببليوجرافية.

ردمك : ٩٧٨٩٩٢٢٦٨٠١٢٥

١ .الدين--فلسفة.٢. الدين والانسان. ٣. الانثروبولوجيا. أ. كياني، محمد حسين ، معد. ب. العنوان.

LCC : BL51 .D56 2022

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة

فهرسة اثناء النشر

الدين والإنسان (دراسات دينية معاصرة - ٣)

تأليف: مجموعة باحثين

إعداد: محمدحسين كياني

الناشر: العتبة العبَّاسيَّة المقدَّسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيَّة

الطبعة: الأُولىٰ، ٢٠٢٢م

ردمک: ٩٧٨٩٩٢٢٦٨٠١٢٥

---

www.iicss.iq

islamic.css@gmail.com

Telegram: @iicss

المحتويات

المقدمة

إن هذا الأثر يشتمل على مجموعة من المقالات، لعدد من الكتّاب في موضوع الإنسان من زاوية مدخلين؛ المدخل الأول: «الاتجاه الإسلامي» بمعنى بيان النظريات الإسلامية المختلفة حول الإنسان. والمدخل الثاني: «الاتجاه الغربي» بهدف بيان التحليل الانتقادي للأفكار الغربية حول الإنسان. إن الإنسان على الرغم من اشتماله على صورة شاملة ومصاديق أكثر شمولية، يعدّ مفهومًا معدًّا وفي متناول الجميع، إلا أنه في الوقت نفسه يقع موضوعًا للكثير من الأبحاث والتحقيقات المتنوّعة بوصفه من أكثر الكائنات تعقيدًا. كما تمّ استعمال الكثير من الأساليب المتنوّعة في تجزئة وتحليل ماهية الإنسان ورغباته ومطالبه وآرائه وأفعاله وسلوكياته، وتمّ النظر فيها إلى الإنسان، على الدوام، بوصفه مسألة جديدة. إن كل حقيقة واقعية وحقيقية في العالم الخارجي، وكل نظرية اجتماعية وتجريبية بل وحتى الرياضية منها، يمكنها أن تنتهي، بشكل مباشر أو غير مباشر، إلى تقديم تفسير مختلف عن الانسان، ومن هنا ربما كان الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يتحوّل على الدوام في كل حقل من العلوم إلى مسألة جديدة.

وعلى الرغم من تحوّل «الإنسان» ـ بتأثير من حقول العلوم الإسلامية، ولا سيّما في الفقه والفلسفة والكلام والعرفان وما إلى ذلك ـ إلى محل للنظريات المتنوّعة، بل وموضع لتضارب الآراء؛ إلا أن هناك حوله الكثير من الأفكار المشتركة والتفسيرات المتفق عليها. إن هذه الأفهام المشتركة تعود جذورها في الغالب إلى الأوصاف التي تمّ بيانها في النصوص الدينية بشكل صريح؛ من قبيل أن جوهر الإنسان أمر واحد، وإن الاختلافات الجنسية والقومية والتربوية والاجتماعية بأجمعها أمور عارضة على ذلك الجوهر. وأن الإنسان يمتلك فطرة توحيدية وإلهية، وإن هذه الخصيصة هي التي تهديه

إلى الكمالات وفعل الخيرات والحسنات وما إلى ذلك. ومن ناحية أخرى فإن تفسير الإنسان وتحليل المسائل الإنسانية عند المفكرين الغربيين مشتتة ومتباينة بل ومضطربة أحيانًا. من ذلك، على سبيل المثال، يمكن مشاهدة هذه الاضطرابات بشكل واضح في تقريرات الفلاسفة الغربيين في مختلف المراحل.

إن التأمل حول الإنسان في ضوء التقرير الإسلامي والغربي، يشير إلى أن التفكير الغربي في هذا الشأن يواجه بعض التحديات؛ بالإضافة إلى اشتمال التفسير الغربي للإنسان على تناقضات هامّة أيضًا. ومن هذه الناحية ومن الزاوية الإسلامية، يمكن العمل على تحليل ونقد الكثير من الآراء الغربية بشأن المسائل المتعلقة بالإنسان. وإن هذه الإمكانية تفتح مساحة واسعة من الموضوعات التحقيقية بالنسبة إلى المحققين المسلمين؛ ابتداء من المسائل الأولية والبسيطة وصولاً إلى المسائل الغائية والمعقدة، وهي موضوعات من قبيل: ماهية الإنسان، والهوية الأنثروبولوجية، ومنهج فهم الإنسان، والاتجاهات الإنسانية المتعددة ـ الأعم من الدينية والمعنوية والفلسفية والتجريبية والنفسية والاجتماعية والاقتصادية وما إلى ذلك ـ وخصائص الإنسان المادي، وظرفيات وقابليات الإنسان، والغايات والأهداف الإنسانية، ومعاني الحياة، وماهية السعادة، والكرامة الإنسانية، وطرق الوصول إلى السعادة، والأبعاد المختلفة من الإنسان، واختيار وقدرة الإنسان، ومنشأ الطلب والإرادة، والميول والرغبات النفسانية، والموت ومسألة المصير، والتكامل والتطوّر، وعناصر ازدهار الإنسان، ومنشأ القوانين الإنسانية، وارتباط الإنسان بالله، وخلافة الإنسان في الأرض، والمسؤولية الإنسانية، وتقابل العقل والإحساس والكثير من المسائل الأخرى.

ومن هنا فإن هذا الكتاب يسعى، من خلال اشتماله على مجموعة من المقالات المتنوّعة، إلى فهم أبعاد الإنسان، ونسبة الإنسان إلى الدين، وبحث بعض الأفكار والآراء الغربية حول الإنسان. إن الموضوعات والمسائل المتنوّعة لهذا الأثر في القسم الأول

من الكتاب، تشتمل على ضرورة وإمكان الأنثروبولوجيا الإسلامية، وموقع الإنسان في الأنطولوجيا الإسلامية، وتحليل الإنسان الكامل في المنظومة الإسلامية، والأنثروبولوجيا عند صدر المتألهين، والعلامة الطباطبائي، ونظائر ذلك. والقسم الثاني منه يشتمل بدوره على نقد مباني وأساليب الأنثروبولوجيا الغربية، ونقد الاتجاه الإنساني في الغرب، ونقد تقرير بعض المفكرين والمذاهب الغربية حول الإنسان، والتحليل النقدي للأنثروبولوجيا الغربية القائمة على نظرية التطوّر، والقائمة على الفطرة، والناظرة إلى أسلوب الحياة، وحقوق الإنسان وما إلى ذلك. ومن هنا يمكن لهذا التحقيق أن يشكل خطوة تمهيدية في إطار التأمّل في هذا الشأن، وأن يكون نافعًا للأساتذة والباحثين والطلاب والجامعيين من الراغبين في فهم هذا الموضوع.

وفي الختام يجدر بنا أن نتقدّم بالشكر الجزيل لكل من ساهم في إبداع هذا الأثر، ونخص منهم بالذكر كتّاب المقالات. كما نرفع أسمى آيات التكريم لرئاسة المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية سماحة حجة الإسلام والمسلمين السيد هاشم الميلاني، على ما قدّمه من المساعدات والتسهيلات الكثيرة والقيّمة في إطار إنجاز هذا المشروع، بالإضافة إلى ما قدّمه من المقترحات والاراء النافعة في هذا الشأن. كما نتقدم بالشكر لسماحة حجة الإسلام الدكتور السيد محسن الموسوي على ما تقبله من عناء الإشراف والإرشاد النافع والعلمي، ولا يفوتنا أيضًا أن نتقدم بالشكر إلى الدكتور أحمد قطبي على مقترحاته وإنجازه لبعض المراحل العملية والتنفيذية من هذا المشروع.

محمد حسين كياني

الفصل الأول:

دراسات تأصيلية حول الإنسان

إمكان وأهمية معرفة الإنسان[1]

المرجع الديني الشيخ عبد الله الجوادي الآملي

المقال الأول: إمكان معرفة الإنسان

هناك الكثير من الأدلة على إثبات إمكان معرفة الإنسان، وسوف نكتفي منها بذكر دليلين:

١. إن لدى كل إنسان ـ أيًا كان الإقليم أو العرق أو الدين الذي ينتمي إليه وأيًا كانت أهدافه وغاياته ـ دوافع تدعوه إلى معرفة العالم، وهذا الأمر يمثل بالنسبة إليه ولهًا وعطشًا حقيقيًا. فلو لم تكن المعرفة عالمية، لما تمّ التأسيس لهذا الظمأ في وجدان الإنسان ودخيلته أبدًا؛ لأن هذا على خلاف الحكمة، وإن الله سبحانه وتعالى الذي يتصف بالحكيم، لا يصدر عنه ما ينافي الحكمة، وحيث يكون حكيمًا قبل إثبات المبدأ، كان مجرّد مقدمة حدسيّة، وعليه فإن العالم ومعرفة خالق العالم، أمر ممكن. ومن ناحية أخرى فإن كل عالِم من زاوية هويته يتجه إلى البحث عن معرفة العالم الخارجي. إن التعرّف على خارج العالِم، من دون تعلّق المعرفة بقدرة التعرّف على ذاته لن تثمر شيئًا، وهذا هو ذات الإمكان بل وفعلية معرفة النفس.

إشكال: إن هوية الإنسان بمنزلة المرآة، ويمكن للناظر إلى المرآة أن يغفل عن المرآة نفسها أو يعجز عن معرفة كنه ذاتها وجوهرها، ولكنه مع ذلك يستطيع التعرّف على الأشياء من خلالها.

الجواب: إن المرآة الحقيقية التي هي وسيلة لرؤية الأشياء، هي ذات الصورة التي

---

١. المصدر: جوادي الآملي، آية الله الشيخ عبد الله، المقالة فصل من كتاب ***تفسير انسان به انسان***، مركز أسراء للنشر، عام ١٣٩٩ هـ.ش، الصفحات ٥٩ إلى ٧٦. تعريب: حسن علي مطر الهاشمي.

تظهر المرئي الأصيل، وليس جوهر الزجاج والزئبق والإطار وسائر الأمور التي يصطلح عليها كل من صانع المرآة ومن يقتنيها؛ وذلك لأن ذلك الجوهر والجِرم إنما هما أدوات وعناصر في صنع المرآة وليسا ذات المرآة. وإن للإنسان هوية يرى بها الأشياء، بمعنى أن ذاته تحكي عن الموجود في الخارج، وعلى هذا الأساس يجب أن يكون قد تعرّف على نفسه مسبقًا.

وبطبيعة الحال فإن معرفته السابقة لنفسه وذاته «شهودية» وليست حصولية؛ إذ كما سبق أن ذكرنا في محله فإن معرفة الإنسان من طريق ماهيته ومفهومه وما إلى ذلك لا يمثّل هويته أبدًا؛ وذلك لأن حقيقته ليست من سنخ الماهية ولا هي من قبيل المفهوم، وإن الشيء الذي يكون خارجًا عن دائرة ماهية ومساحة المفهوم، لن يتمّ التعرّف عليه بواسطة العلم الحصولي أبدًا، بل لا يمكن التعرّف عليه إلا بواسطة العلم الحضوري فقط.

٢. إن معرفة الله والعالم والعلاقة بين الخلق والخالق وما إلى ذلك، فرض تكليفي يقع على عاتق الإنسان عقلاً ونقلاً، وعليه فإن معرفة هذه الأمور أولاً: ممكنة، وإلا لما تم تكليفه بها. وثانيًا: من دون معرفته لنفسه، ومن دون معرفة ذات المعرفة، لن تكون هذه المعرفة ممكنة؛ لأن الذي لا يعرف نفسه، لا يمكنه أن يعرف غيره، وإن الذي لا يعرف أصل المعرفة، لا يمكنه التعرّف على الأشياء الأخرى.

صعوبة فهم حقيقة الإنسان

إن إمكان معرفة حقيقة الإنسان، لا يعني بساطة معرفته، بل إن إدراك حقيقة الإنسان تحتاج إلى غاية الدقة والظرافة، ومنتهى الاستيعاب والظرفية، ومن هنا فإن بعض الجماعات ترزح في هذا الوادي تحت نير العجز والحيرة:

١. **الملائكة:** عندما أخبر الله الملائكة عن خلق الإنسان، تساءلت قائلة: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا

مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾[1]. فقام الله سبحانه وتعالى بلفت انتباههم إلى سعة علمه المطلق، وأوقفهم على جهلهم، وقال لهم في الجواب: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[2].

٢. **الجنة، من قبيل الشيطان:** إن الشيطان على الرغم من سابقته في العبودية التي تمتدّ لستة آلاف سنة، عجز عن معرفة الإنسان، واعتبره مخلوقًا من طين، واعتبر نفسه مخلوقًا من نار، وبذلك يجب أن يكون هو أفضل منه، واتخذ من هذا الاختلاف المادي معيارًا للتفاضل الحقيقي، وقال على ما حكاه عنه القرآن الكريم: ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾[3]. ومن خلال تخبّطه في القياس الباطل، أحبط وأبطل آلاف السنوات من عبادته، ولم يمتثل أمر الله له بالسجود إلى آدم.

أغلب الناس: لقد تحدّث الله في القرآن الكريم عن «الذين نسوا أنفسهم» وعن «الخاسرين» كثيراً، ليشير بذلك إلى مشكلتهم في الغفلة عن معرفة أنفسهم وذواتهم.

رفض قبول حقيقة الإنسان

إن معرفة كنه الإنسان بل إن معرفة كنه كل شيء ممتنعة، وإن هذه المعرفة مختصّة بذات الله المقدسة، لأن كنه الأشياء فيض الله الخاص، وهو محض البساطة وعدم الامتزاج، وهذا هو «وجه الله الباقي» (وليس ذات الله) الذي هو في كل شيء من دون ممازجة، وله حضور قيّومي. وعليه فإن مقدارًا من المعرفة فقط هو الذي يكون قابلاً للمعرفة حيث يدخل هذا المقدار في حيّز الإمكان، ويكون مقدورًا للإنسان.

وبطبيعة الحال فإن كل كائن حيث يكون مستفيضًا، فإنه في حدود ذاته يكون مرتبطًا

---

١. البقرة: ٣٠.

٢. البقرة: ٣٠.

٣. الأعراف: ١٢؛ ص: ٧٦.

بالفيض الإلهي، ويحصل على الفيض بنفس النسبة والمقدار، ولكن حيث يكون للفيض المنبسط ـ في عين البساطة ومن دون امتزاج ـ حضور في كل مكان، فإن اكتناهه لا يكون مقدورًا، إلا إذا كان الشخص نفسه «وجيهًا عند الله» و«وجه الله»[١]. إن هذا الإنسان يمكنه أن يكون هو الصادر الأول أو الظاهر الأول ومظهر اسم الله الأعظم؛ حيث يجب على جميع الناس الاقتداء به، وأن يقترب كل واحد منهم بمقدار سعته الوجودية، وأن ينتفع بكماله العلمي والعملي.

المقال الثاني: أهمية معرفة الإنسان

يمكن بحث ودراسة أهمية معرفة الإنسان من جهات متعدّدة، وإن بعض هذه الجهات على النحو الآتي: مقدمة معرفة الله، وطريق تهذيب النفس، والتحرر من آفات نسيان النفس، واضطلاع معرفة الإنسان بدورها في سائر العلوم.

مقدمة معرفة الله

إن معرفة النفس تمثل مقدمة لمعرفة الله: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»[٢]. بمعنى أن كل شخص يتعرّف على نفسه بأيّ مقدار من المعرفة، فسوف يتعرّف على الله وأسمائه الحُسنى وعلى كيفيّة إشرافه على أسمائه وصفاته وكيفية خضوع وانقياد الأسماء الحسنى والشؤون الإلهية في قبال ساحة القدس والكبرياء.

إن مفاد الحديث القائل: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»، ليس هو بيان «الإمكان الفقري» الحكمة المتعالية أو «الإمكان الماهوي» أو «الحدوث الذاتي» أو «الحدوث الزماني» الحكمة والكلام، كما أنه لا يعود إلى «برهان الحركة» العلوم الطبيعية أو «برهان النظم» ـ والذي تمّ الاستناد إليه في الكثير من الآيات أيضًا ـ أو إلى نظائرهما؛ إذ لا فرق

---

١. ورد في الحديث عن الأئمة الأطهار عليهم السلام قولهم: «نحن وجه الله» (المجلسي، ***بحار الأنوار***، ج ٤، ص ٥ ـ ٧).

٢. المجلسي، ***بحار الأنوار***، ج ٢، ص ٣٢.

من هذه الجهات بين الإنسان والشجر والنجوم والماء والحجر: فإذا أردنا أن ننظم كل واحد منها من زاوية «الإمكان الماهوي»، أو «الإمكان الفقري»، أو «الحدوث الذاتي»، أو «الحدوث الزماني»، أو «برهان الحركة»، أو «برهان النظم» وما إلى ذلك، سوف يكون الحدّ الوسط ونتيجته تامّين، ولكن لا يمكن القول: «من عرف الحجر، فقد عرف الله»، أو «من عرف البحر والشجر، فقد عرف الله».

وبطبيعة الحال فإن العارف بالحجر، يعرف خالق الحجر، بيد أن هذا النوع من المعرفة غير تلك المعرفة التي تتعلق بالربّ والتي تنبثق عن معرفة الإنسان، وإن المعرفة الخاصة بالله سبحانه وتعالى، تختصّ بمعرفة الإنسان، ومن هنا كانت معرفة النفس من أكثر المعارف نفعًا: «معرفة النفس أنفع المعارف»[1].

النتيجة:

أ) إن الإنسان خليفة الله، وإن صبغة الخلافة الإلهية هي حقيقته، وإن معرفة الخليفة من حيث هو خليفة، تؤدّي إلى معرفة «المُستخلَف عنه»، وهذه الخصيصة لا تكون في غير الإنسان.

ب) إن للإنسان روحًا إلهية، نفخت فيه بواسطة نفخة ملكوتية، وإن لهذه الروح التي تمّ نفخها صبغة التجلّي، وليس لون التجافي؛ ولها خصوصية الظهور، وليس النحوسة والحلول، وله سمة الآية وليس غير ذلك. وإن معرفة مثل هذا الموجود من دون معرفة النافخ والمتجلّي والظاهر وصاحب الآية ـ أي الله سبحانه وتعالى ـ لن تكون ممكنة.

ج) معرفة النفس، تلفيق من معرفة «ما هو» ومعرفة «من هو». إن هذا التلفيق قد يكون سببًا للخلط بالنسبة إلى البعض، ولكنها بالنسبة إلى البعض الآخر تكون أساسًا للارتقاء.

---

١. الآمدي التميمي، *غرر الحكم ودرر الكلم*، ج ٦، ص ١٤٨.

د) إن كل شخص من حيث أنه واجد لـ «ما هو» مصداق للإنسان ومشمولاً للخطاب الإيجابي أو العتاب السلبي الذي يتوجّه إليه من حيث الإنسانية؛ بمعنى أن آيات من قبيل: ﴿وَالْعَصْرِ * إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾[١]، و﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ﴾[٢]، و﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا﴾[٣]، كلها خطاب إلى الشخص أيضًا، وإن كلّ فرد لو عرف نفسه، فسوف يعرف إنسانيته حتمًا، وإن العنصر المحوري لواقعيته يتمّ ضمانها من قبل إنسانيته، إلا أن خصوصية هويته (من هو) في عين التأثير، لا تعدّ مساوقة لإنسانيته، وعليه فإن خطاب الحديث القائل: «من عرف نفسه (أي: روحه الذي نفخه الله فيه)، فقد عرف ربّه» هو ما ذكرناه.

طريق تهذيب النفس

إن أفض زاد في طريق الأبدية هو العلم الصائب والعمل الصالح، وإن أفضل طريق لكي يصبح الإنسان عالماً هو معرفة الله، وإن أقرب الطرق إلى معرفة الله، هو معرفة النفس. إن الإنسان إذا عرف نفسه، فسوف يعرف ذات الله المقدّسة على نحو أفضل وأيسر، وسوف يفهم أسماء الله وصفاته وأفعاله وآثاره بشكل أفضل، ونتيجة لذلك يكون على الدوام في ذكره. كما يرى الحياة الأبدية قبل كل شيء، ويتعلّق بها ويعدّ نفسه لها.

وعلى هذا الأساس فإن بحث معرفة النفس المرتبط بمعرفة روح الإنسان وفضيلة ورذيلة وسعادة وشقاء وجلال وجمال الإنسان، لها بُعد علمي وصبغة عملية ـ بمعنى التزكية والتهذيب ـ أيضًا، وهي أنفع من المباحث الأخرى؛ لأن حقيقة الإنسان التي تمّت إفاضتها من قبل الله سبحانه وتعالى على شكل نفخة ملكوتية، مدلاة على شكل حبل،

---

١. العصر: ١ ـ ٢.

٢. الانفطار: ٦.

٣. الإنسان: ١.

وليست على شكل ماء مسكوب (المطر).

إن هذا النوع من الحبل المتين لن ينعدم قطعًا، وسوف يصل إلى الكمال حتمًا، وبالضرورة فإن كماله لا يعني سوى الرجوع إلى الله سبحانه وتعالى، ولذلك فإنه في كدح دائم وسعي حثيث من أجل الوصول إليه: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾[1]. وإن المانع دون هذا التطرّق، والردع دون هذا السلوك هو الدنيا التي ورد في بعض الروايات أن حبّها رأس كل خطيئة.

كما أن لهذه المعرفة سهم مؤثر وحاسم سواء في تذكية العقل النظري، وفي تزكية العقل العملي، وكذلك في التضحية بالنفس المسوّلة والأمّارة، وفي تسوية المجاري والقنوات الإدراكية والتحريكية الأخرى أيضًا.

إن القرآن الكريم يؤكد على التعريف بالإنسان؛ وذلك لأن الإنسان إذا لم يعرف نفسه، فإنه سوف ينخدع على نحو القطع واليقين، وسوف يضلّ الطريق ويقع في الخطأ. لقد عمد القرآن الكريم ـ من خلال التعريف بمواطن زلل الإنسان، من قبيل: الشهوة والغضب أو الوهم والخيال ونقاط ضعفه الوجودية ـ إلى تعريفه بنفسه، وعلّمه كيفية التغلّب على الشيطان، وطرق تهذيب النفس، كما يصرّ بشكل خاص على التعريف بعداوة الشيطان؛ ليعلم الإنسان ما هو الخطر الماثل أمامه، وما هي الشرارة الحارقة من الغضب والعصبية التي تقتفي أثره، وأن يحذر ويدرك جيدًا أن هناك عدوّ اسمه إبليس يقف له بالمرصاد، وأنه قد آلى على نفسه وتجهّز بكل الوسائل والأسلحة لكي يضله عن الطريق؛ فهو الشرّير الذي أهدر ستة آلاف سنة من عبادته بسبب تكبّره واغتراره، وارتضى لنفسه الخلود في الجحيم إرضاءً لكبريائه وغروره. وعليه كيف يمكن لهذا الكائن الشرير ـ الذي لم تأخذه الشفقة حتى على نفسه ـ أن يرحم الإنسان الذي كان هو السبب في طرده من رحمة الله سبحانه وتعالى؟!

---

١. الانشقاق: ٦.

التحرر من آفات نسيان النفس

إن كل من لا يبادر إلى التعرّف على نفسه وتقييم بنيته الروحية والنفسيّة بشكل كامل، ولا يقوم بتنظيم قواه، سوف يبتلي بخطر السقوط في «نسيان نفسه» والوقوع في «الغفلة عن ذاته». وكفى الإنسان في أهمية معرفته لنفسه أن هذه المعرفة تقيه من آفات ومخاطر «نسان النفس».

ونسيان النفس على قسمين، وهما كالآتي:

١. النسيان دون العقل المتعارف: بفعل الانغماس في الملذّات العابرة، حيث ينسى في هذه الحقيقة ذاته ونفسه المتسامية والحقيقية.

٢. النسيان فوق العقل العادي: بفعل الاستغراق في الشهود العادي، حيث ينسى ذاته ونفسه المتوسّطة أو النازلة.

بمعنى أن كلاً من الجاهل الجاني ينسى نفسه، والعارف الواصل إلى مقام الفناء والغرق في بحر شهود الحق؛ بيد أن الهالك يبتلي بالنسيان المذموم، وأما الواصل إلى حياة المعرفة، فهو ـ على حدّ تعبير العرفاء ـ يعتريه النسيان الممدوح.

وبطبيعة الحال فإن النسيان المقدوح والممدوح يعودان إلى خصائص المنسي؛ فإن نسيان الذات العقلية مذموم، ونسيان الذات النفسية ممدوح. إن العارف ينسى نفسه؛ إذ أنه في ضوء قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾[١]؛ لا يرى غير الله سبحانه وتعالى، وأما الشخص الجاني فإنه بفعل تعلقه بحدود المادّة والطبيعة، ينسى نفسه؛ لأنه لا يرى غير الدنيا. وقد أمر الله سبحانه وتعالى النبي الأكرمﷺ أن يعرض عن هذا الصنف من الناس، إذ يقول تعالى: ﴿فَأَعْرِضْ عَنْ مَنْ تَوَلَّى عَنْ ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾[٢].

إن مقام فناء العارفين على قسمين، وقد تقدّم بيان القسم الأول. وأما القسم الثاني

---

١. البقرة: ١١٥.

٢. النجم: ٢٩.

فهو أن يصل الشخص إلى مرحلة الفناء، ثم يفنى في الفناء أيضًا، ويصل إلى مرحلة البقاء بعد الفناء. إن هذا الشخص في عين الاستغراق في الشهود الإلهي، ذاكر لنفسه أيضًا، ولا يصدق عليه النسيان في هذا المقام؛ لأن الشهود الإلهي الثابت بـ «مع كل شيء لا بمقارنة»[١]، يقترن حتمًا مع مشاهدة النفس، وعليه فإن معرفة النفس تحرر الإنسان من النسيان دون العقل المتعارف، وتوفّر له الأرضية لنسيان النفس فوق العقل العادي.

الناسون لأنفسهم في رؤية القرآن الكريم

إن آيات نسيان النفس المذموم تنسب هذه الرذيلة أحيانًا إلى الأشخاص الذين يأمرون الناس بالبرّ، ولكنهم ينسون أنفسهم في هذا الشأن، ولا يحملون أنفسهم على القيام بأفعال الخير، كما في قوله تعالى: ﴿**أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ**﴾[٢]. وتارة تعتبر نسيان النفس عقوبة على نسيان الله، وتحذّر المؤمنين من نسيان الله، كما في قوله تعالى: ﴿**وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ**﴾[٣]. طبقًا لهذا الآية فإن الحقيقة الأصيلة لكل شخص يتمّ نسيانها من قبله؛ إذ يكون هذا النسيان عقوبة على نسيانه لله سبحانه وتعالى. إن الخطر الأهم يتمثّل في نسيان الإنسان لحقيقته وفطرته، وخير وسيلة للنجاة يكمن في إدراك هذه الحقيقة.

إن القرآن الحكيم يصف الأشخاص الذين ينسون حقيقة أنفسهم بأنهم لا يفكرون إلا في أنفسهم، ولذلك فإنهم يغفلون عن ذلك الله تعالى: ﴿**وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ**﴾[٤]. فإن هؤلاء بفعل انغماسهم واستغراقهم في الأنا وذواتهم الطبيعية والحيوانية ينسون ذواتهم الإنسانية، ويصرفون كل همّهم في الاستفادة

---

١. *نهج البلاغة*، الخطبة رقم (١).

٢. البقرة: ٤٤.

٣. الحشر: ١٩.

٤. آل عمران: ١٥٤.

من المزايا المادية العابرة والحفاظ على نشأتهم الطبيعية؛ ومن هنا فإنهم ينسبون الظنون الباطلة إلى الله بفعل ظنونهم الجاهلية.

إن كل من يتعرّف على الوجود الأصيل لنفسه، سوف يدرك قيمة نفسه الخالدة، ولن يبيعها في سوق الجهاد والشهادة لغير الله، فهو وحده القادر على شراء بضاعة الشهادة الثمينة والمتمكن من اقتناء روح الشهيد، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ﴾[1]. وأما الذين ينسون ذواتهم الأصيلة، فإنهم سوف يبتلون في الطبيعة ويصبحون رهنًا للمادّة وينشغلون بها، ويبيعون أنفسهم بأبخس الإثمان في سوق المناقصة، ولذلك يقول الله في حقهم: ﴿بِئْسَمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ...﴾[2].

وباختصار فإن نسيان الله، والانحراف عن الفطرة والاستغراق في عالم الطبيعة، هما العنصران اللذان يتسببان بنسيان الإنسان لنفسه. وبطبيعة الحال فإن العنصر الثاني يعود بدوره إلى العنصر الأول، وفي الواقع فإنه يمثل نموذجًا ومظهرًا لنسيان الله سبحانه وتعالى.

الإنساء الإلهي

إن القرآن الكريم ينسب «الإنساء» إلى الله سبحانه وتعالى، إذ يقول: ﴿نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ﴾[3]؛ وذلك لأن جميع الأمور بيد الله، وإن النسيان بدوره ـ مثل أيّ أمر ممكن ـ يحتاج إلى فاعل، ويجب أن ينتهي إلى واجب الوجود إما بالواسطة أو بدون واسطة، وذلك لأن الله سبحانه وتعالى هو مبدأ النظام الفاعلي في سلسلة الخلق والوجود، كما أن شهود النفس ومشاهدة الذات وصيرورة الإنسان شاهدًا على ذلك، والذي يقع في النقطة المقابلة للغفلة والنسيان، يُسند إلى الله سبحانه وتعالى أيضًا: ﴿وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى

١. التوبة: ١١١.

٢. البقرة: ٩٠.

٣. الحشر: ١٩.

أَنْفُسِهِمْ﴾[١].

إن الإنساء الإلهي هو مثل الإضلال الإلهي، إنما هو عقوبة لاحقة ولن يكون ابتدائيًا أبدًا. وذلك لأن قدرة الله سبحانه وتعالى وعلمه صار فاصلاً بين الإنسان وحقيقته، كما في قوله تعالى: **﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾**[٢]، ويعمل على توجيه كل شخص إلى الجهة التي يختارها الشخص لنفسه: **﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾**[٣].

إن ظاهر هذه الآية ـ بغض النظر عن سياقها ـ أن كل شخص يختار للوهلة الأولى طريقًا بعينه، ثم يسهّل له الله سبحانه وتعالى سلوك هذا الطريق ويوصله إلى نهايته. فكل جهة يتولاها الشخص بنفسه ويميل إليها، فإن الله سبحانه وتعالى سوف يوليه نحوها. وحيث أن سلوك طريق السقوط وأودية الهلاك مخالف للفطرة والحقيقة الإنسانية، فلو أن الإنسان كان ذاكرًا لحقيقته الإنسانية، فإنه لن يميل إلى سلوك طريق الضلالة والسقوط أبدًا، وحيث يختار الشخص طريق الانحراف، فإنه سينال العقاب الإلهي الذي هو نسيان النفس.

وكل من كان مثل الملائكة لا يعصي أوامر الله سبحانه وتعالى: **﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾**[٤]، ويخشى من مخالفة ربّه عزّ وجل: **﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾**[٥]، فإنه لن يبتلي بنسيان النفس أبدًا؛ إذ لا يتطرّق إليه عامل النسيان، ولكن هذا الإنسان بالإضافة إلى الفطرة التوحيدية: **﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾**[٦]. يمتلك طبيعة حيوانية أيضًا، وفي ذلك يقول الله تبارك وتعالى: **﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ**

---

١. الأعراف: ١٧٢.

٢. الأنفال: ٢٤.

٣. البقرة: ١٤٨.

٤. التحريم: ٦.

٥. النحل: ٥٠.

٦. الروم: ٣٠.

مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ﴾[١]. فإنه إن كان يميل إلى الحق من طريق الفطرة، فإنه كذلك ينجذب إلى الحياة الدنيا من طريق الطبيعة أيضًا، وحيث أنه لو انحرف عن ذروة الميل إلى الحق وسقط عن ذلك المقام، واهتم بجميع الأمور سوى حقيقة نفسه وذاته، فإن الله سبحانه وتعالى بدوره سوف يُنسيه الالتفات إلى المقام الشامخ لإنسانيّته.

وكما أن نسيان الله يكون سببًا لنسيان النفس، فإنه يوفّر الأرضيّة لزوال لطف الله سبحانه عن الأشخاص الناسين لأنفسهم أيضًا. قال الله سبحانه وتعالى بشأن نسيان اللطف بهؤلاء الأشخاص في يوم القيامة: **﴿فَذُوقُوا بِمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا إِنَّا نَسِينَاكُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾**[٢]. إن هذا النوع من النسيان يُنتزع من عدم وصول الفيض الإلهي إليهم. وقال تعالى بشأن نسيان اللطف في الدنيا: **﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾**[٣].

تبعات نسيان النفس

لو كان الشخص يعرف نفسه فمن المحال أن لا يعرف المبدأ والمعاد والمسار الواقع بينهما، ولا يؤمن بهما، وأما مع نسيان النفس، فإنه سوف يُحرُم من جميع هذه المعارف؛ وذلك لأن المراد من «الربّ» في الحديث القائل: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»[٤]، هو المبدأ والمعاد، وعليه فإن «من عرف نفسه، فقد عرف مبدأه ومعاده».

وبعد معرفة المبدأ والمعاد والإيمان بهما، يصبح المسار بينهما ـ والذي يتمثّل بالصراط المستقيم (الدين الإسلامي) ـ معلومًا ومتعلقًا للإيمان. توضيح ذلك أن الله سبحانه وتعالى هو الأول الذي يصدر عنه كل شيء، وهو الآخر الذي يرجع إليه كل

---

١. آل عمران: ١٤.

٢. السجدة: ١٤.

٣. التوبة: ٦٧.

٤. المجلسي، *بحار الأنوار*، ج ٢، ص ٣٢.

شيء: ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾[١] . وحيث أن جميع الصفات الإلهية عين بعضها وكذلك هي عين ذات الله سبحانه وتعالى، فإن كل من ينسى ربّه الحقيقي، يكون قد نسي الله الذي: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾[٢] أيضًا، وبالتالي يكون قد نسي مبدأه ومعاده أيضًا.

إن هذا المعنى الجامع يتم الحصول عليه ـ بعد التدبّر والتحليل ـ من الحديث أعلاه، وحيث يكون الإنسان في المعاد راجعًا ويكون الله سبحانه وتعالى مرجعه، فإن نسيان المعاد تارة يكون مطروحًا بلحاظ رجوع ذات الإنسان، وتارة أخرى بلحاظ مرجعية الله، وحيث يكون رجوع الإنسان إلى المحكمة الإلهية ـ مثل صدور الإنسان عن المصدر الربوبي ـ فعل، فهو إذن يحتاج إلى فاعل حقيقي، ولا شكّ في أن رجوع الإنسان إلى الله بمعنى الإرجاع الإلهي حتمًا، وإلا فإن ذات الإنسان ـ كما هو الحال بالنسبة إلى أصل هويته ـ فقر محض، فإنه في عودته إلى المحكمة الربوبية سوف يكون بحاجة إلى إعادة من قبل الله أيضًا، وإن الله سبحانه وتعالى كما هو المبدع والمبدأ، فهو المعيد والمعاد (المرجع) أيضًا، وإن من تبعات نسيان النفس الأصيلة، نسيان جميع هذه المعارف والمفاهيم السامية.

كما أن القرآن الكريم يعتبر نسيان المبدأ والمعاد ناشئًا عن غفلة الإنسان عن نفسه، وقد قال الله تعالى بشأن المعاد: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾[٣]. إن كل من يشك في أصل خلقه، فإنه سوف يشك في يوم القيامة، ويظنه بعيدًا عن العقل والإمكان، وسوف يتساءل ويقول: ﴿مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾.

وقال الله سبحانه وتعالى في كتابه الحكيم في الجواب عن رفع هذا الاستبعاد: ﴿قُلْ

---

١. الشورى: ٥٣.

٢. الحديد: ٣.

٣. يس: ٧٨.

﴿يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾[١]. إن الخلق الثاني بواسطة الخالق الأول ـ طبقًا لهذه الآية ـ ليس مستبعدًا أبدًا، وإنما الإشكال يكمن في أصل نسيان الخلق الأول.

لأن المعاد هو ذات المبدأ، ومن خلال ما تقدّم من المطالب بشأن المعاد، يتمّ التعرّف على مسائل المبدأ أيضًا.

الاضطلاع بالدور في سائر العلوم

إن الاضطلاع بدور التعرّف على الإنسان يحظى باهتمام سائر العلوم من عدّة جهات:

أ) مبادئ سائر العلوم: إن جميع العلوم ـ من حيث المبادئ ـ تقوم على أساس علم المعرفة، وهو الآخر يقوم بدوره على أساس معرفة الإنسان أيضًا.

ب) موضوع العلوم الإنسانية: تنقسم العلوم إلى قسمين، وهما: العلوم الإنسانية، والعلوم غير الإنسانية (العلوم التجريبية والرياضيات). والموضوع الأصلي للقسم الأول هو الإنسان، واعتبار ذلك (الإنسان) بوصفه أصلاً موضوعيًا بالنسبة إلى جميع العلوم الإنسانية، من قبيل: الفقه والأصول والأدبيات بجميع فروعها وتشعّباتها الكثيرة والواسعة، والحكمة، والكلام والأخلاق والعرفان والحقوق والسياسة والتفسير وعلم الاجتماع والتاريخ، وكذلك عشرات الحقول المرتبطة بهذه العلوم، حيث يتكفل بها العلم القيّم لمعرفة الإنسان.

إن حقيقة الإنسان هي روحه ونفسه، ومن هنا فإنه من دون معرفة الروح، يستحيل التعرّف على الإنسان. وإن النفس والروح بدورها مجرّدة، والمجرّد بدوره قسم من الوجود، وعليه فإن روح الإنسان لا يمكن التعرّف عليها أبدًا من دون التعرّف على الوجود وانقسامه إلى المجرّد والمادي، ومعرفة معنى وجود المجرّد؛ إذ في بحث معرفة الوجود يتمّ التعرّف على هذين النوعين من الوجود وأحكام ولوازم كل واحد منهما.

---

١. يس: ٧٩.

إن معرفة الوجود تابعة للرؤية الكونية الإلهية؛ إذ في الرؤية الكونية الإلهية يتمّ التعرّف في نظام الوجود على أن الله سبحانه وتعالى هو الموجود الواجب، وأن سائر الموجودات تنشأ من فيضه، وعليه فإن مسار معرفة الإنسان يبدأ من الرؤية الكونية الإلهية إلى معرفة الوجود، ومنها إلى معرفة الإنسان، وإن هذه المعرفة أصل موضوعي ومقدمة بديهية مفترضة لجميع العلوم الإنسانية.

ج) غايات جميع العلوم: إن الغاية المركزية والهدف المحوري للعلوم الإنسانية، هو العمل على تطوير الإنسان. أجل لا شك في أن حقيقة الإنسان غير حاضرة بشكل مباشر في الموضوع والمحمول أو مورد مسائل وقضايا العلوم التجريبية، سواء أكان لها صبغة اقتصادية أم لا؛ من قبيل: الزراعة، ورعي الماشية، والطب بجميع حقوله، وعلم الجيولوجيا، وعلم المعادن، والأنواء الجويّة وعشرات الحقول المتفرّعة عن هذا النوع من العلوم أو العلوم الرياضية، من قبيل: علم النجوم والهيئة والفلك وما إلى ذلك؛ بيد أن فاعلية وجدوائية هذه العلوم تقع في الحقل الإنساني، ومن هنا فإنها تستند إلى معرفة الإنسان؛ وذلك لأن الذي يقوم بعملية التعرّف والذي يعمل على توظيف هذه الأدوات هو الإنسان، وإن مورد توظيفها والاستفادة منها يندرج ضمن دائرة الإنسان ومساحته.

لو تعرّف الإنسان على العالم، وبعبارة أخرى حاز على طرف من العلوم البشرية، ولكن دون أن يعرف نفسه وارتباطه وصلته بالعالم، ولم يتعرّف على المستقبل وعلى الله، فإنه بدلاً من أن يضع العالم في خدمة الإنسان، إنما يضع الإنسان في خدمة الطبيعة والدنيا الزائلة والعابرة؛ كما تثبت الحرب العالمية الأولى والثانية بالإضافة إلى الحروب الإقليمية والداخلية ـ للأسف الشديد ـ أن الإنسان العادي بفعل عدم معرفته لحقيقة الإنسانية، لا يستفيد إلا من الآثار المدمّرة والكارثية للعلوم التجريبية والرياضيّة، وعليه ليس هناك من أمر أكثر ضرورة وإلحاحًا بالنسبة إلى المجتمعات البشرية من التعرّف على حقيقة الإنسان.

من ذلك مثلاً أن معرفة الألم وعلاج الإنسان في علم الطب، لا يمكن إلا من خلال

معرفة الإنسان؛ إذ أنه كما يمتلك من أنواع السلامة التي تفوق حدّ الملائكة، كما ورد الحديث والإشادة في القرآن الكريم عن سلامة قلب إبراهيم الخليلعليه السلام، إذ يقول تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنْ شِيعَتِهِ لَإِبْرَاهِيمَ * إِذْ جَاءَ رَبَّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾[1]. إلا أنه مع ذلك يعاني من بعض الأمراض التي لا يمكن العثور عليها حتى عند أخطر الحيوانات. ولمعالجة هذا الموجود يجب سلوك طريق العلاج بحيث يصبح بدنه في خدمة روحه الملكوتية.

وعلى هذا الأساس فلو أن شخصًا ذهب ـ على أساس معرفة الوجود التوحيدية ـ إلى اعتبار حقيقة الإنسان تتمثّل في روحه الملكوتية: «أصل الإنسان لبّه»[2]، فإنه في معالجة الإنسان لن يتصوّر الإنسان مشتركًا مع الحيوان أبدًا، ولا يتحدّث عن الأمراض المشتركة بين الإنسان والبهائم، وللتعرّف على علاج الإنسان لا يقتصر في بحثه على الحيوانات المخبرية، ولا يجيز كل نوع من أنواع الأدوية الأعم من أن تكون حلالاً أو حرامًا.

وبطبيعة الحال يمكن في بعض مواطن العلاج الاستفادة من اختبار الأدوية والعقاقير على الحيوان، ولكن حتى لو تمّت معالجة حيوان ما بواسطة عقار مشوب بالكحول (الخمر) أو أيّ حرام آخر، دون أن يصيبه أيّ ضرر، لا يمكن وصف هذا الدواء لعلاج الإنسان أبدًا، وذلك لأن الإنسان يشتمل على روح ملكوتية، وإن الدواء المشوب بالكحول أو أيّ حرام آخر لا يتناسب معه.

لقد ذكرنا حتى الآن بعض الأمور الكليّة والعامّة حول معرفة الإنسان، وفي الفصل اللاحق سوف نتعرّض إلى تحليل وبيان طرق وأساليب معرفة الإنسان، لكي تكون مقدمة لأبحاث تفسير الإنسان بالإنسان.

المقال الثالث: طرق تعريف الإنسان

جاء في بحث «المعرِّف» أنه يمكن التعرّف على الشيء من خلال سلوك خمسة طرق،

---

١. الصافات: ٨٣ ـ ٨٤.

٢. المجلسي، *بحار الأنوار*، ج ١، ص ٨٢.

وهي: الحدّ التام، والحدّ الناقص، والرسم التام، والرسم الناقص، والتمثيل. وأفضل الطرق من بين هذه الطرق الخمسة هو الحدّ التام. إن الحدّ التام يعني البحث في ذاتيات الشيء نفسه؛ من ذلك ـ على سبيل المثال ـ لا يمكن الوصول إلى كنه الشجرة والتعرّف عليها من خلال عوارضها وآثارها وحركاتها وما إلى ذلك، بل ندرك كنهها من خلال التعرّف على جنسها وفصلها وذاتياتها، حيث نحصل بذلك على أفضل وأكمل تصوّر للشجرة. وأما إذا كانت معرفتنا مجرّد معرفة تلفيقية عن الذاتي والعرضي، أو مجرّد عرضياته، فلا شيء من ذلك يمكنه أن يكشف لنا عن كنه الشجرة.

والتمثيل الذي هو الطريق الخامس، هو من أضعف الطرق بأجمعها. إن التمثيل بالنسبة إلى الشخص الذي لا طريق له إلى معرفة الذاتيات واللوازم الذاتية، يعمل على تفسير الشيء في حدود دائرة التشبيه والتقريب الذهني فقط؛ كأن يقال: «إن النفس بالنسبة إلى البدن، مثل السلطان بالنسبة إلى المدينة، أو مثل القبطان بالنسبة إلى السفينة»؛ فكما أن القبطان يتولى تدبير أمر السفينة، والسلطان يتولى إدارة شؤون المدينة، فإن النفس تقوم بتدبير شؤون الجسم والبدن. وهذا الطريق من أضعف مراتب المعرفة التصوّرية للشيء. وبطبيعة الحال فإن تحصيل الحدّ التامّ إذا لم يكن مستحيلاً، فهو في غاية الصعوبة.

إن كل واحد من هذه الطرق الخمسة للمعرفة التصوّرية، يمكن سلوكها بمختلف الأساليب القرآنية والعقلية والشهودية. ومن أجل تعريف الإنسان وتصوّره ـ مثل سائر الأشياء ـ كذلك هناك خمسة طرق، وأفضلها هو تعريف الإنسان بالحدّ التام، وكما سبق أن ذكرنا؛ فإن المعارف القرآنية هي أفضل حدّ تامّ لتعريف الإنسان.

التعريف القرآني للإنسان

قبل بيان التعريف القرآني للإنساني بالحدّ التام، لا بدّ من التذكير ببعض المقدمات:

١. إن القرآن الكريم بيان لكل شيء، قال تعالى في محكم كتابه: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ

تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾[١]، وعلى هذا الأساس فإن بيان حدود الأشياء وتقديم تفسير وتحرير وبيان صائب لها في ثقافة القرآن الكريم موجود. ربما يكون القرآن الحكيم قد ترك بيان بعض الأشياء إلى العقل البرهاني أو النقل المعتبر، بيد أنه بيّن الخطوط العامّة لوجود كل شيء، وبداية نشوئه وغايته النهائية.

٢. إن تحرير وتفسير وبيان القرآن الكريم بشأن الأشياء مقرون بالإبداع وليس مجرّد تأييد. فلا يقوم القرآن الكريم بمجرّد تأييد ما يفهمه الإنسان بعقله على نحو الاستقلال؛ وذلك لأن القرآن الكريم يشتمل على خطابات متنوّعة تحتوي على إبداع، بالإضافة إلى تعليم الكتاب والحكمة، قال تعالى: ﴿وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾[٢]، و﴿وَيُعَلِّمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾[٣]، أيضًا، ويبدو فيه إبداع للقرآن في بعض الأمور.

إن المراد من الإبداع ليس هو مجرّد التقدّم الزماني لبيان بعض المعارف التي قد يمكن للإنسان أن يكتشفها على المدى البعيد، بل هو تعليم أمر لا يمكن للقدرة البشرية أن تحيط به علمًا إلى يوم القيامة؛ بمعنى أن الله سبحانه وتعالى يعلم البشرية بواسطة القرآن أمورًا، لا يمكنهم التعرّف عليها بمفردهم، ولا من خلال السعي وبذل الجهد من أجل الحصول عليها ولا من خلال الاستعانة بأبناء جلدتهم من المفكرين، بل هي مطالب سماوية لا يمكن الحصول عليها إلا من طريق الوحي، وعلى هذا الأساس فإن القرآن الكريم يعمل على بيان الأشياء، ويكون في هذا البيان بديعًا أيضًا.

٣. حيث أن من أهم مهام ورسائل القرآن الكريم، هي التعريف بالإنسان والذي يحصل الإنسان في ضوئه على كماله وتربيته، فيجب العمل على تعريف الإنسان من وجهة نظر القرآن الكريم.

---

١. النحل: ٨٩.

٢. البقرة: ١٥١.

٣. البقرة: ١٥١.

٤. إن الإنسان في عُرف عامّة الناس، حيوان ناطق؛ فهو حيوان متكلم ومفكر. إن الحيوان في هذا التعريف جامع للحياة النباتية والحيوانية، والناطق هو تلك النفس التي تمتلك رؤية علمية ودافع عملي.

إن القرآن الكريم لا يرى هذا التعريف كاملاً؛ إذ أن الكثير من أفراد «الحيوان الناطق» لا ينظر إليهم في ثقافة القرآن الكريم السامية بوصفهم من «البشر»، بل هم من وجهة نظر القرآن مثل الأنعام والبهائم والشياطين بل هم أضلّ منهم: ﴿**إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا**﴾[١]، وقال أيضًا: ﴿**شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ**﴾[٢]. وعليه فإن الذي يندرج ضمن دائرة الأنعام والشياطين، لا يمكن أن يكون إنسانًا.

ملاك الإنسانية من وجهة نظر القرآن الكريم

إن الله سبحانه وتعالى يتحدّث عن الإنسان بالإجلال والتبجيل والثناء، بيد أنه لا يرى إنسانية الإنسان من زاويته المادية؛ لأن هذه الناحية موجودة لدى الحيوانات أيضًا. وقد بيّنت الآيات الآتية مراحل خلق الإنسان على النحو الآتي: ﴿**وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ**﴾[٣].

إن جميع هذه المراحل تمرّ بها الحيوانات بشكل وآخر، ولكنه في هذه الآيات بعد بيان مراحل خلق الجسد، تحدّث عن إنشاء خلق آخر: ﴿**ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ**﴾. وهذا هو البُعد الذي يمتاز به الإنسان من سائر الحيوانات الأخرى.

لقد تمّ بيان كيفيّة خلق الإنسان في القرآن الكريم بالتفصيل، وتحدّث عن خلق جسم

---

١. الفرقان: ٤٤.

٢. الأنعام: ١١٢.

٣. المؤمنون: ١٢ ـ ١٤.

الإنسان ونفخ الروح فيه. وقال بشأن جسمه: ﴿إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ﴾[١]؛ بمعنى أن للإنسان جسدًا منسوبًا إلى الطين، وتقدّم بيان مراحل خلق وتطوّر هذا الطين حتى اكتمل على شكل إنسان. وقال تعالى بشأن الروح والنفس في جسم الإنسان الذي صار سببًا لتكريمه وتشريفه الوجودي: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾[٢]. وإن إنشاء الخلق الآخر بدوره في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾[٣] إشارة إلى هذا النفخ للروح الإلهية في الإنسان، والتي على أساسها عبرّ الله سبحانه وتعالى عن مباركته لنفسه بقوله: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾[٤]، وإن هذه الروح الإلهية منشأ لحياة هي فصل الفصول لحقيقة الإنسان، وإن فصل الفصول هذا هو «البيان» الذي ورد في سورة «الرحمن»، إذ يقول تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ * عَلَّمَ الْقُرْآنَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾[٥]. وإن شكل تنظيم صدر وجذر هذه الآيات يؤكّد أن إنسانية الإنسان تكمن في تعلّم المعارف القرآنية.

إن الله تعالى وهو الرحمن على أساس هذه الآيات، قد علّم القرآن ويُعلّمه. فلو قلنا: إن المهندس يدرّس، فهذا يعني أنه يعلّم الهندسة وهكذا. وعلى هذا الأساس فإن عبارة «الرحمن يعلّم» تعني أنه يعلّم الرحمة، ومن أبرز مصاديق رحمة الله الرحمان وأفضلها، هو القرآن، ولذلك فقد قال الله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ * عَلَّمَ الْقُرْآنَ﴾[٦].

لقد ورد في هذه الآيات أن خلق الإنسان بيد الباري تعالى، قد جاء بعد مسألة تعليم القرآن الكريم: ﴿الرَّحْمَنُ * عَلَّمَ الْقُرْآنَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾، في حين أن النظم

---

١. ص: ٧١.

٢. الحجر: ٢٩؛ ص: ٧٢.

٣. المؤمنون: ١٤.

٤. المؤمنون: ١٤.

٥. الرحمن: ١ ـ ٤.

٦. إن جنة الله سبحانه وتعالى تندرج ضمن مجموع الرحمة الإلهية المطلقة، إلا أن الرحمة الأسمى التي توصل الإنسان إلى جميع النعم، وتجعله مستحقًا للرحمات الإلهية الأخرى، هو القرآن الكريم والمعارف السماوية والوحيانية.

الطبيعي كان يقتضي ـ بحسب الظاهر ـ أن يقول: «الرحمن خلق الإنسان علّم القرآن علّمه البيان»؛ إذ على الرغم من عدم عطف هذه الآيات على بعضها بـ «الفاء» أو «ثم»، إلا أن ذات هذا الترتيب الذكري يُشير إلى هذه الحقيقة العميقة، وهي أن الإنسان ما لم يتعلم القرآن الكريم في مدرسة «الرحمن»، لن يصبح إنسانًا، وما لم يصبح إنسانًا فإن كلامه لن يكون بيانًا، بل هو كلام مبهم، بمعنى أنه لا يُعرف ولا يستبين، وبعبارة أخرى: إنه يتكلم ويتصرّف بوحي من الأهواء والنزوات؛ تمامًا مثل البهائم التي يكون سلوكها مبهمًا وغير واضح ولا مبرهن ولا مستدل؛ وعليه فإن هؤلاء بدورهم يعتبرون من صنف البهائم أيضًا، فليس لديهم بيان قوليّ ولا بيان فعلي[1]؛ فإن الفعل الذي يكون بيانًا هو الفعل الذي يكون فاعله هو الإنسان، ولا يكون الشخص إنسانًا إلا إذا كان من أصحاب القرآن الكريم، ولذلك فإن الذات الإلهية المقدّسة إنما تحدّثت عن القرآن أولًا، ثم عن الإنسان وعن البيان في مرحلة لاحقة.

إن هذا النظم والترتيب يُشير إلى أن الإنسانية إنما تتحقق بعد تعليم القرآن الكريم، وعلى هذا الأساس فإن تعليم القرآن هو الذي يضفي على روح الإنسان شرفًا وجوديًا،

---

١. تارة يأتي القول مقرونًا بالفعل، ويذكر البيان إلى جوار العمل، وفي مثل هذه الحالة يكون المراد من القول هو خصوص الكلام، والمراد من البيان هو التكلّم، وتارة بمعنى الجامع بين القول والفعل، كما في قوله تعالى: ﴿مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ (ق: ١٨)، حيث لا يكون المراد هنا خصوص الكلام، بل المراد هو مطلق الفعل (القول والفعل والكتابة). وإن البيان في قوله تعالى: (علّمه البيان) يمكن أن يكون من قبيل التمثيل، دون التعيين.

إن التقابل بين المؤمن والكافر والتباين بين المسلم والملحد، يُفهم منه أن الملحد إذا كان «أصمّ» و«أبكم» و«غير عاقل»، فإن المؤمن سوف يكون «سميعًا» و«ناطقًا» و«عاقلًا»، وإن المراد من البيان الحاصل من تعليم القرآن الكريم هو المعنى الجامع بين الشؤون الإدراكية والتحريكية؛ من ذلك أن القرآن الكريم ـ على سبيل المثال ـ قد أوصى بالكتابة المقرونة والمنسجمة مع العدل والقسط، واعتبر ذلك تعليمًا دينيًا وأمر به، بأن يكتب كاتب الوثائق والعقود التجارية (من القرض والرهن وما إلى ذلك) كما علّمه الله سبحانه وتعالى: ﴿وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ﴾. (البقرة: ٢٨٢). إن هذا النوع من الكتابة يُعدّ بيانًا واضحًا يؤدّي حق المطلب، خلافًا للكتابات المعاصرة والمكاتيب المحرّفة والكتب المزوّرة التي لا تشتمل على أيّ بيان.

ويستتبع إنشاء مثل هذا الخلق: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾[١]، وإن نفخ هذه الروح هو الذي يستتبع الأمر بالسجود: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾[٢].

وفي مسألة خلافة آدمعليه السلام إنما جعل الله سبحانه وتعالى العلم بالأسماء هو السبب في استحقاق آدم لخلافته، ومن المصاديق البارزة للأسماء هو القرآن الكريم: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ﴾[٣]. وعلى هذا الأساس فإن عنصر العبور من دائرة الحيوانية والدخول إلى دائرة الإنسانية، وكذلك إضفاء الصبغة الملكوتية على الإنسان، وتمييز الإنسان في المصطلح الشائع بين الناس من المصطلح القرآني للإنسان، هي العلوم الإلهية والمعارف القرآنية التي تمّ تعليمها لروح الإنسان، وذلك لأن الله الذي هو معلّم القرآن، هو الذي خلق الإنسان: ﴿اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾[٤].

وعلى كل حال فإن تعليم معارف القرآن يُعدّ في مسار خلق الإنسان سببًا أصيلاً في إنسانيته. وبعبارة أخرى: إن الشرف الوجودي لروح الإنسان رهن بتعلّمه القرآن؛ ولذلك يجب على الإنسان ـ الذي يريد أن يُعِدَّ شاكلته للحضور في القيامة والحياة الخالدة والمنسجمة مع وجوده التكويني ـ أن يتوجّه إلى هذا النموذج من خلقة الباري تعالى، ويعلم أن الذي يخرجه في مسار الصعود وتكامل شخصيته المكتسبة من حدود المادة والطبيعة والانحصار في الحيوانية، ويوصله إلى قمّة الإنسانية، هو القرآن الكريم ومعارف الوحي، ولو أن شخصًا أو قومًا هجروا القرآن الكريم وابتعدوا عن تعاليم الوحي، وأصبحوا مصداقًا لقوله تعالى: ﴿يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا﴾[٥]، لن تكون

---

١. المؤمنون: ١٤.

٢. الحجر: ٢٩.

٣. البقرة: ٣١.

٤. العلق: ٣ ـ ٥.

٥. الفرقان: ٣٠.

عاقبتهم سوى الرزوح في الحيوانية، بل وسوف يصبحون أسوأ من الحيوان أيضًا: ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾[1].

لو أن القرآن الكريم ملأ بنزوله قلب الإنسان وقالبه، فإن ذلك سوف يحوّله من الإنسان المصطلح بين عامة الناس، إلى الإنسان بالمصطلح القرآني، ونتيجة لذلك سوف تصبح آثاره وأفعاله «بيانًا»: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾[2]. ولن تكون «مبهمة»، خلافًا للبهائم التي تكون أفعالها وآثارها مبهمة وغير هادفة ولا واضحة، بل مستورة ومغمورة ومعقّدة.

إن غاية الحيوان لا تعدو سوى ضمان مساحته الحيوانية، ولا شأن له برعاية صلاح الأمّة والبلاد والعباد، أو الاستفادة من المصلحة العقلية وما وراء الحسيّة والخيالية والوهمية، في حين أن الإنسان القرآني يمتلك ـ في ضوء المعارف السماوية والوحيانية ـ كلامًا ونشاطًا و«بيانًا» واضحًا وهادفًا.

يصف أمير المؤمنين عليه السلام أعماله وغايته بالوضوح و«البيان» الذي لا يشوبه غموض وإبهام: «إني لعلى بيّنة من ربيّ»[3]. إن عباد الله بيّنون، وإن الآيات الإلهية والمعجزات واضحة وشفّافة، ومن البيّنات، وحيث كان المعصومون عليهم السلام أشخاص بيّنون، وكانت أعمالهم هادفة وواضحة، فإننا نسلّم في زيارة الإمام وليّ العصر عجّل الله فرجه على جميع حالاته وآناته، ونقول:

«السلام عليك في آناء ليلك وأطراف نهارك... السلام عليك حين تقوم، السلام عليك حين تقعد، السلام عليك حين تقرأ وتبين...»[4].

وعلى هذا الأساس فإن إنسان البيان يصبح بحيث تكون جميع أفعاله وشؤونه قابلة

---

١. الفرقان: ٤٤.

٢. الرحمن: ٣ ـ ٤.

٣. *نهج البلاغة*، الخطبة رقم: ٩٧، الفقرة رقم: ١١.

٤. المجلسي، *بحار الأنوار*، ج ٥٣، ص ١٧١؛ القمي، *مفاتيح الجنان*، زيارة آل ياسين.

للسلام، وذلك لأنها واضحة وهادفة وتمتدّ بجذورها في تعاليم القرآن الكريم، وأما الذي لا يكون هادفًا، وتصدر عنه أمور قبيحة وغير لائقة، فإنه لا يختلف عن البهائم والأنعام بحال: ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾[١].

بيان حقيقة الأشخاص في القرآن الكريم

إن القرآن الكريم في استعماله عنوان «الحيوان» لا يقصد مجرّد الإهانة أو التحقير، وذلك لأن القرآن الكريم كله أدب وفن وذوق، وهذا لا ينسجم مع الإهانة والتحقير والسبّ واللعن والإساءة المحضة. إن القرآن الكريم كتاب تحقيق وليس كتاب تحقير، وعليه فإن تسمية بعض الأشخاص بالحيوان؛ إنما تأتي لأن حقيقتهم هي الحيوانية.

تارة يكون المتكلّم بصدد التحقير والسبّ والشتم، ويروم أن يهين شخصًا ويعمل على تحقيره، فيقول:

«إن الحيوانات النافعة والتي تعمل في خدمة الناس، أفضل من الأشخاص الذين يؤذون الناس».

وأما القرآن الكريم الزاخر بالأدب والعلم والثقافة، فإنه ليس بصدد توجيه الإهانة والتحقير لأحد، وإنما هو في مقام التحقيق، رغم أن هذا التحقيق قد يقترن بتحقير بعض الأشخاص أحيانًا.

﴿إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾[٢]؛ بمعنى أنهم في حدّ الحيوانية حقيقة بل هم أسوأ من الحيوانات. وكل من كان في شك من ذلك ما عليه إلا أن يفتح عين بصيرته لكي يرى حيوانيتهم بعين قلبه، وإن لم يكن يمتلك عين بصيرة، فعليه الاستماع إلى تقرير أصحاب البصيرة من المعصومين؈، ليدرك في ضوء تقرير رؤيتهم الباطنية أن بعض الأشخاص حيوانات حقيقة، وإن لم يتمكن من سلوك أحد هذين الطريقين، فما عليه

١. الفرقان: ٤٤.

٢. الفرقان: ٤٤.

سوى الصبر قليلاً «حتى تتجلّى له طليعة الحقيقة»؛ عندها سوف يراهم بفعل التناسخ الملكوتي على صور الحيوانات.

روى الزمخشري في الكشاف[1]، وأمين الإسلام الطبرسي؛ في مجمع البيان، في تفسير قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا * وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا﴾[2] عن النبي الأكرمﷺ أن بعض الأشخاص سوف يحشرون يوم القيامة على أشكال الحيوانات؛ إذ قال:

«تحشر عشرة أصناف من أمتي أشتاتًا، قد ميزهم الله تعالى من المسلمين وبدّل صورهم، فبعضهم على صورة القردة، وبعضهم على صورة الخنازير»[3].

وأما إذا كان الشخص غير مالك لعين البصيرة، ولم يكن يمتلك القدرة على الصبر إلى يوم القيامة ليستبين له الحق في يوم المعاد، ولم تكن له أذن السمع والطاعة للنبي الأكرمﷺ وأهل بيته، فإنه سوف يتصوّر قهرًا أن كلام القرآن بشأن هؤلاء الأشخاص ينطوي على إهانة، ويظن أن قوله تعالى: ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ تحقير لهم.

إن القرآن الكريم في الأصل لا يسبّ أحدًا ولا يلعنه ولا يحتقره من دون تحقيق واقعي وعيني، وذلك لأنه هو القائل: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾[4]؛ بمعنى أن كتاباتكم وأفعالكم وأقوالكم بشأن أرباب النِحَل المختلفة يجب أن تكون مؤدّبة، ولا تسبّوا أحدًا، ولا تشتموا مقدساتهم. ولا تسيئوا للوثنيين، وإنما إذا كان لديكم برهان فاشجبوا ما يقومون به، ولكن من دون سباب، وذلك لأنهم بدورهم يستطيعون ـ والعياذ بالله ـ أن يشتموا معبودكم ويسبّوا مقدساتكم.

وعلى هذا الأساس فإن مجرّد السب والإساءة والشتم من دون تحقيق واقعي، أمر

---

١. الزمخشري، *الكشاف*، ج ٤، ص ٦٨٧.

٢. النبأ: ١٨ ـ ١٩.

٣. الطبرسي، *مجمع البيان*، ج ٩ ـ ١٠، ص ٦٤٢؛ المجلسي، *بحار الأنوار*، ج ٧، ص ٨٩.

٤. الأنعام: ١٠٨.

محكوم عليه بالشجب والإدانة في ثقافة القرآن الكريم، وأما الآيات التي تعتبر بعض الأشخاص من جملة الحيوانات بل وأسوأ منها، وتعتبر بعض الأشخاص كالحجارة أو أسوأ منها، كما في قوله سبحانه وتعالى: ﴿فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾[١]، و﴿إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾[٢]، فكلها تأتي في سياق التحقيق دون التحقير؛ وذلك لأن الحيوان هو الذي يسير على أساس الظن والهوى، وليس الإنسان. إن الحيوان هو الذي لا يراعي المسائل الرياضية العميقة والمعادلات الجبرية الدقيقة، ولا يراعي البرهين العليّة والمعلولية، وإنما يسلك طريقه على أساس الظن والهوى؛ فيكون متحرّكًا بالظن؛ وأما الإنسان فهو متحرّك بالبرهان، وإن كلام الله بحق الذين ينطلقون في سلوكهم من الظنون والأهواء، إنما يندرج ضمن دائرة التحقيق دون التحقير.

وعلى حدّ تعبير القرآن الكريم، هناك أشخاص يقتصرون على النظر، ولا يمتلكون قوّة البصر: ﴿وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾[٣]، ونتيجة لذلك فإنهم لا يستطيعون حلّ مشكلة الرؤية الباطنية.

وعليه يجب أن يكون النظر ملكوتيًا؛ ولذلك نجد بعض الأشخاص ينظرون ولكنهم لا يرون شيئًا، فهم ينظرون إلى جنازة أو قبر أو مريض أو شخص افتقر بعد غنى، ولكنهم لا يرون. ومن هنا نجد الإمام موسى بن جعفرﷺ يقول لخليفة عصره الذي طلب منه موعظة، فقال: «ما من شيء تراه [بعينيك][٤] إلا وفيه موعظة»[٥].

يستطيع الإنسان بيُسر أن يفهم من كلام وكتابة وتعامل بعض الأشخاص أنهم حيوانات.

---

١. البقرة: ٧٤.

٢. الفرقان: ٤٤.

٣. الأعراف: ١٩٨.

٤. في الأصل (عينيك)، ويبدو أن الصحيح ما أثبتاه أو الصحيح (عيناك). (المعرّب).

٥. المجلسي، *بحار الأنوار*، ج ٧٥، ص ٣١٩.

وكان هناك الكثير من الكبار ولا يزالون من الذين يرون باطن بعض الأشخاص.

إن الذي يلبس رداءه مقلوبًا، يقع عدم الانسجام بين الصدر والذيل والظاهر والباطن على عاتقه، بمعنى أن ادعاء الباطل من قبل الجاني هو أنه يدّعي الإنسانية كذبًا، وليس إنكار صاحب البصر والبصيرة، وعليه فإن صاحب البصر والبصيرة الذي يرى الطاغية المتميّز حيوانًا، ويفتي بسلب الإنسانية عنه، لا يجانب الصواب والواقع ولا يقول خلاف الحقيقة، وإنما الطاغي العنيد هو الذي يدّعي الباطل، وهو الذي يكون قوله مثيراً للتعجّب وليس قول صاحب البصر والبصيرة والذي يرى الأشخاص على حقيقتهم.

وقد رأى الإمام زين العابدين والإمام الصادقعليهما السلام في عرفات بواطن الأشخاص المخالفين للولاية والغدير والتشيّع على أشكال الحيوانات، وأظهروا ذلك لمن كان في رفقتهم؛ وذلك حيث قال بعض المرافقين لهذين الإمامين العظيمينعليهما السلام: «ما أكثر الحجيج وأقل الضجيج»، بيد أنهما ردّا عليه بالقول: «ما أكثر الضجيج وأقل الحجيج»[1]، ثم أظهرا لهم بواطن أولئك الأشخاص، فلم يبق على إنسانيته سوى النزر القليل من الناس.

وقد بيّن أمير المؤمنينعليه السلام هذه الحقيقة بدوره، قائلاً:

> **«فالصورة صورة إنسان، والقلب قلب حيوان، لا يعرف باب الهدى فيتبعه، ولا باب العمى فيصد عنه، فذلك ميّت الأحياء»[2].**

وعلى هذا الأساس فإن القرآن الكريم يصف بعض الأشخاص ـ الذين يتصوّرهم الناس من البشر ـ بأنهم من البهائم والأنعام، وهذا الأمر يُثبت أن المعنى الحقيقي لـ «البهيمة» و«الشيطان» و«الإنسان» يختلف عن المعنى الشائع لها بين الناس؛ من ذلك ـ على سبيل المثال ـ أن الناس إنما يرون إبليس هو الشيطان، وأما الشخص الذي يروم ممارسة الشيطنة وتجول في ذهنه الأفكار الشيطانية، وممارسة الألاعيب والسياسات

---

١. المجلسي، *بحار الأنوار*، ج ٤٧، ص ٧٩، وج ٩٦، ص ٢٥٨.

٢. *نهج البلاغة*، الخطبة رقم: ٨٧؛ المجلسي، *بحار الأنوار*، ج ٢، ص ٥٧.

الشيطانية، والخداع، والتمويه والغش، فلا يرونه شيطانًا، بل يرونه متصفًا بوصف الشيطان؛ وأما القرآن الكريم فيراه شيطانًا حقيقة. ومن الممكن بطبيعة الحال في المسار النزولي أن يكون الاتصاف بالحيوانية أو الشيطانية (للجاني على سبيل المثال) في المرحلة الأولى حالاً، ثم يتحوّل هذا الوصف ليصبح ملكة نفسانية، وفي المرحلة الثالثة يصبح فصله المقوّم، وفي هذه الحالة يصبح شيطانًا أو حيوانًا حقيقة.

إن التعبيرات القرآنية ـ في ضوء تنوّعها وإطلاقها ـ تشمل جميع الموارد أعلاه مع خصائص تلك المرتبة. إن تشبيهيّة أو تمثيليّة الحروف والكلمات المذكورة ناظرة إلى التيارات المختلفة، وعلى هذا الأساس فإن معنى «الشيطان» و«الحيوان» و«الإنسان» في الثقافة القرآنية يختلف عن معناها في المعاجم اللغوية، وإن عدم اعتبار القرآن الكريم لبعض الحيوانات الناطقة بشرًا، إنما يستند إلى التحقيق، دون التحقير.

لقد عبّر القرآن الكريم عن الإنسان بمختلف التعابير، فتارة يعبّر عنه بالقول: ﴿**قُتِلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ**﴾[١] حيث عبّر عنه بالإنسان، وإن التعبير عنه في آيات أخرى بقوله: ﴿**إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا**﴾[٢]، ﴿**ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً**﴾[٣]، ﴿**مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا**﴾[٤]، ﴿**شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ**﴾[٥]، ﴿**كَأَنَّهُمْ حُمُرٌ مُسْتَنْفِرَةٌ * فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ**﴾[٦]، يثبت أن تسمية الكافر بالإنسان ليست تسمية حقيقية، وإنما هي من قبل الاسم من دون مُسمّى، وكما يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿**إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا**

---

١. عبس: ١٧.

٢. الفرقان: ٤٤.

٣. البقرة: ٧٤.

٤. الجمعة: ٥.

٥. الأنعام: ١١٢.

٦. المدّثر: ٥٠ ـ ٥١.

أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾[١]. إن الكافر على صورة الإنسان، ولكنه ليس إنسانًا في الحقيقة والواقع.

إن السلطان الإلهي الذي يصبح سببًا ليكون اسم الإنسان اسمًا على مسمّى، قد تمّ بيانه في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ * عَلَّمَ الْقُرْآنَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾[٢]. وسيأتي البيان التفصيلي لهذا المعنى، وهو أن «الرحمن» معلم القرآن، وعندما يتحقق القرآن، سوف يصبح متعلّمه «إنسانًا»، وعندها سوف يصبح قوله وفعله «بيانًا»، ويخرج عندها من دائرة البهائم والأنعام.

سؤال: إذا كان القرآن الكريم لا يرى الكفار أو الفاسقين من البشر، إذن لماذا استعمل لفظ الإنسان للتعبير عنهم، كما في قوله تعالى: ﴿قُتِلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ﴾[٣] و﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ﴾[٤]؟ ألا يدلّ ذلك على أن الإنسان في لغة العُرف ولغة القرآن الكريم بمعنى واحد؟

الجواب: إن القرآن الكريم في باكورة الحوار يخاطب عامّة الناس على أساس الثقافة السائدة بينهم، ثم يستحوذ على أفكارهم كما هو شأن الأستاذ والمعلّم الحاذق، ويرفع من مستواهم، ويفهمهم أن ما كانوا يظنونه في السابق، إما أنه لم يكن حقيقة أصلاً، أو أنه كان يمثّل مرحلة نازلة وضعيفة من الحقيقة. من ذلك أنه في تحاوره مع الوثنيين ـ على سبيل المثال ـ يقوم في الخطوة الأولى على تسمية الأوثان بـ «الآلهة»، ويقول: ﴿وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لِيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا﴾[٥]، ثم يعتبرها أسماء من دون مسمّيات ومن دون حقائق، كما في قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ

١. النجم: ٢٣.
٢. الرحمن: ١ ـ ٤.
٣. عبس: ١٧.
٤. الإنفطار: ٦.
٥. مريم: ٨١.

بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾[١]. وعلى هذا الأساس يأتي إطلاق لفظ الإنسان على الوثني أيضًا؛ ففي الخطوة الأولى وعلى أساس التحاور، يطلق على المشرك العنيد اسم الإنسان، ثم يصرّح بأن هذا اسم بلا مُسمّى، وعندما لا يكون المشرك إنسانًا حقيقة، فسوف تكون حقيقته شيئًا آخر، من قبيل الحيوان.

الإنسان «الحيّ المتألّه»

بعد بيان هذه المقدّمات، ننتقل إلى بيان نتيجة تعريف الإنسان من زاوية القرآن الكريم. حيث أن القرآن الكريم لا يعتبر المشرك ولا الكافر إنسانًا حقيقة، فإنه بالإضافة إلى الحياة النباتية والحيوانية والإنسانية المصطلحة الواردة في تحديد الإنسان بـ «الحيوان الناطق»، لا بدّ هناك من فصل فصول آخر أيضًا، ليصبح الشخص في ثقافة القرآن «إنسانًا». إن الحدّ النهائي للإنسان ـ في ضوء القرآن ـ والذي يُشكل الحكم في فصله الأخير هو «الحيّ المتألّه».

إن «جنس» الإنسان على أساس هذا التعريف هو «الحيّ» الجامع للحياة النباتية والحيوانية والإنسانية المصطلحة ذات النطق، ويمكن القول إنه معادل «الحيوان الناطق»، والفصل في هذا التعريف ـ والذي هو الفصل الأخير من حدّ الإنسان ـ هو «التألّه»؛ بمعنى أن التألّه مسبوق بمعرفة الله والذوبان في إلوهيّته؛ وعليه فإن القرآن الكريم لا يرى النطق هو الفصل الأخير للإنسان. إن النطق ضروري، ولكنه ليس كافيًا، إذ حتى لو كان الشخص من أصحاب الإبداعات والإنجازات في الصناعة والسياسة، ولكنه وظفها بأجمعها في خدمة الأهواء النفسية، فإنه يعتبر من وجهة نظر القرآن من «الأنعام» و«البهائم» و«الشياطين». وعلى هذا الأساس فإن ما يُعدّ إنسانًا في مصطلح عامّة الناس بـ «الحيوان الناطق»، يقع في مرتبة الجنس بالنسبة إليه، وإن تألّهه في الحقيقة هو فصل الفصول بالنسبة إليه.

---

١. النجم: ٢٣.

إن الجنس في هذا التعريف، يعمل على بيان الذاتيات المشتركة للإنسان القرآني مع الإنسان العُرفي المصطلح، وفصله يعمل على بيان الذاتيات المميّزة للإنسان القرآني، وعليه فإن هذا التعريف كما يبيّن ذاتيات الإنسان، فهو إلى ذلك جامع للأفراد، وطارد للأغيار.

وبطبيعة الحال حيث يكون التألّه والذوبان في الاعتقاد بالله مودع في فطرة الإنسان وجبلّته، فإن حقيقته بدورها لا تعدو أن تكون شيئًا واحدًا، وعليه فإن «الحياة» و«التألّه» من التشابك والارتباط الوثيق، بحيث لا تكون حقيقة حياة الإنسان شيئًا سوى التألّه والهيام في الجمال والجلال الإلهي، وإن كل غبار أو شائبة لتقبّل الغير (الكفر في التوحيد والنبوّة والمعاد وما إلى ذلك) يتنافى مع غيرة بحثه عن الله، وذلك لأن الاعتقاد والإيمان الخالص، لا يتحمّل أيّ نوع من أنواع الشرك والتعدديّة؛ بحيث أن أدنى تقرير عن غير الله، ومقدار ذرّة من الميل إلى غيره يعدّ سببًا في ذبول واضمحلال روح التوحيد الغضّة والطرية، وكآبة النفس الدائبة في البحث عن التوحيد والعبوديّة للواحد الأحد.

وحيث أن حياة الإنسان الحقيقية قد امتزجت في تألّهه، فلو أن شخصًا لم يمتثل لأمر الله بشأن نبوّة النبي، فإن تألّهه سوف يتضرّر، ونتيجة لذلك فإن حياته سوف تتعرّض إلى الخدشة أيضًا. أجل، إن الذي يرتبط بأصل التألّه، كما في قوله تعالى: ﴿**قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ**﴾[1]، أو قوله تعالى: ﴿**وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ**﴾[2]، إنما يتمّ طرحه وبيانه بشأن قابلية أصل الحياة للضرر أيضًا.

يُستنبط من القرآن الكريم أن الله الخالق للإنسان، قد خلق الإنسان بفطرته «حيًّا متألّهًا». إن الإنسان الحقيقي من وجهة نظر القرآن الكريم هو الذي لا يتوقّف في دائرة الحياة الحيوانية والطبيعية، بل ولا يحصر حتى إنسانيّته ضمن حدود النطق أو التفكير،

١. الأنعام: ١٤.

٢. هود: ١٢٣.

وإنما يجب عليه إيصال حياته الإلهية والتألّه وفطرته الباحثة عن الله إلى مرحلة الفعلية، وأن يواصل السير في طريق التأله اللامتناهي، وأن يقطع مراحل تكامل الإنسان وصولاً إلى مقام الخلافة، ومظهرية الأسماء الإلهية الحسنى، والتخلّق بأخلاق الله.

إن جميع الناس ـ في النظرة الفطرية والباطنية ـ هم «أحياء متألّهون»؛ بمعنى أن الحياة الإلهية والتألّه الملكوتي مودع في جبلّة وفطرة جميع الناس، ولكن بالنظر إلى مسار التطوّر والتكامل الفطري، فإن الكثير من الناس يطمرون حياتهم الفطرية المتألّهة تحت تراب قاتم وحالك من الجهل والعصيان، ويئدون التألّه الموهوب لهم من الله في ملحودة من عبوديّتهم لذواتهم وانصياعهم لرغبات وأهواء الأغيار والطواغيت والأصنام والشياطين. إن القرآن الكريم لا يعتبر هؤلاء من «الأحياء»، بل يراهم خارج دائرة الحياة، وفي ذلك يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿لِيُنْذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا وَيَحِقَّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾[١]. ومن التقابل بين «الحيّ» و«الكافر» في هذه الآية، ندرك أن الحيّ غير كافر، وأن الكافر غير حيّ ولا يمتلك حياة حقيقية، وعليه فهو ميّت.

وبطبيعة الحال فإن الحياة المفقودة بالنسبة إلى الكافر، هي ذات الحياة الذائبة في التألّه، وإلا فإن الحياة الجامعة التي تمثّل جنسًا للإنسان، يمكن العثور عليها لديه، وسوف تخرج بقيد المتألّه.

إن الأقسام المذكورة للحياة طولية وليست عرضية، ولذلك يمكن لكائن أن يكون واجدًا للحياة الحيوانية، ولكنه حيث يفتقر إلى الحياة الإنسانية فهو ميّت، وكذلك يمكن لشخص أن يتوفّر على الحياة الإنسانية المصطلحة، ولكن حيث يكون فاقدًا للحياة الإنسانية في مصطلح القرآن الحكيم فهو ميّت، وعليه فإن المصطلح التحليلي للقرآن الكريم لا يمنع من إطلاق عنوان الإنسان والبشر وما إلى ذلك على الأشخاص العاديين.

---

١. يس: ٧٠.

المفهوم القرآني لـ «الحياة» و«الموت»

اتضح أن التألّه هو الحياة القرآنية للإنسان، وعلى هذا الأساس فإن فقدان التألّه من وجهة نظر القرآن الكريم يعني الموت، وإن القرآن يعتبر الأشخاص الذين يمتلكون الحياة الإنسانية المصطلحة، ويفتقرون إلى الحياة القرآنية المتألّهة، ليسوا سوى أموات.

هناك الكثير من آيات القرآن الكريم التي تبيّن هذه الحقيقة بأشكال مختلفة وواضحة؛ فالقرآن على سبيل المثال ينفي الموت عن الشهداء، بل يؤكد على أنهم أحياء بل ويرزقون، كما في قوله سبحانه وتعالى: ﴿**وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ**﴾[1]. ولم يرد عكس هذا التعبير بشأن الكفار والمنافقين، ولكن يمكن من خلال الجمع بين الآيات أن نصل إلى هذه النتيجة، وهي أنه لا ينبغي اعتبار الكفار والمنافقين أحياء، بل هم أموات، وإن كان أكثر الناس لا يشعرون بذلك.

إن الموت الحقيقي للكافرين، يُفهم من التقابل بين «الحيّ» و«الكافر» في قوله سبحانه وتعالى: ﴿**لِيُنْذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا وَيَحِقَّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ**﴾[2]، وكذلك من التمثيلات الواردة في قوله تعالى: ﴿**وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ * وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ * وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَرُورُ * وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَنْ يَشَاءُ وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ**﴾[3]. إن عدم التساوي بين الحيّ والميّت أمر واضح وبديهي، ولا حاجة إلى الوحي لمعرفة ذلك، وليس من الضروري أن تنزل جماعات كبيرة من الملائكة للتأكيد على ذلك: ﴿**بِأَيْدِي سَفَرَةٍ * كِرَامٍ بَرَرَةٍ**﴾[4]، وأن ينزل من عند الله وفي إطار الوحي القرآني: ﴿**مِنْ لَدُنْ**

---

١. آل عمران: ١٦٩.

٢. يس: ٧٠.

٣. فاطر: ١٩ ـ ٢٢.

٤. عبس: ١٥.

حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾[١]. وعليه فإن القرآن الكريم والحكيم يقول: لا يستوي المؤمن والكافر، وإن المنافق والموافق حيث يكون أحدهما ميّتًا والآخر حيًّا لا يتساويان.

الأمر الآخر هو أن النبي الأكرمﷺ لم يكن يقصد المقابر ليلقي مواعظه على الموتى، لينزل عليه قوله تعالى: **﴿وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ﴾**[٢]، وعليه فإن المراد من التعبير بـ **﴿مَنْ فِي الْقُبُورِ﴾** هم أولئك الذين دفنوا أرواحهم الملكوتية في حلكة قبور أجسادهم. إن البيت الذي يقطنه عدد من الكافرين، لا ينبغي الظن بأنه بيت مأهول، بل هو مقبرة عائلية تحتوي عددًا من الموتى من أسرة واحدة. وإن ما يُشاهد فيه من حركة وتردد ووقع للأقدام والصخب الصادر عن سكانه، ليس سوى أثر من الحياة النباتية والحيوانية التي تصدر على الإنسان في عرف الناس المصطلح، وأما من وجهة نظر الحياة الإنسانية في ضوء مصطلح القرآن الحكيم، فإن البيت الذي يكون مأوى للمنافقين والكافرين، ليس سوى مقبرة تضمّ أسرة واحدة.

كما يمكن إدراك ذات هذه الحقيقة من التقابل الموجود في هذه الآية: **﴿أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا﴾**[٣]. بمعنى أنه كان يرزح في ظلام الجاهلية، ثم هديناه إلى نور الحضارة الإسلامية، وكان كافرًا ثم أسلم، أو كان منافقًا وصار الآن مخلصًا وموحّدًا، وكان ميّتًا غارقًا في الظلام، وقد منّ الله عليه بنعمة الحياة، ووهبه نور الهداية.

نستطيع من خلال مجموع هذه الآيات أن نقتنص هذا الأصل الكلي، وهو أن الكفار والمنافقين ليسوا بأحياء، بل هم أموات مدفونون في القبور. إن هذا أصل مقتنص، وكما يقولون في الفقه: «لا نجد عين هذا المضمون في آية أو رواية، ولكنها قاعدة مقتنصة من النصوص»، وكذلك يمكن تحصيل هذا الأصل في حقل التفسير من المسائل والأبحاث

---

١. هود: ١؛ النمل: ٦.

٢. فاطر: ٢٢.

٣. الأنعام: ١٢٢.

القرآنية أيضًا. وكما أن قوله تعالى: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾[1]، قد سلب من الكفار والمنافقين جميع آثار الحياة، وقوله تعالى: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾[2]، تفريعًا على سلب القدرة على السمع والبصر والنطق، قد سلب قدرة التعقّل أيضًا، وعليه فإن حياة هؤلاء تقتصر على الحياة النباتية والحياة الحيوانية فقط: ﴿يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ﴾، ولا ترقى إلى الحياة الإنساني. وعليه فإن هذا الشخص يُعدّ من زاوية الحياة الإنسانية في مصطلح القرآن ميّتًا، وإن حركته ناشئة من الحياة الحيوانية أو الحياة الإنسانية في مصطلح الناس، ولذلك قال أمير المؤمنين عليه السلام:

«فالصورة صورة إنسان، والقلب قلب حيوان، لا يعرف باب الهدى فيتبعه، ولا باب العمى فيصدّ عنه، فذلك ميّت الأحياء»[3].

---

١. البقرة: ١٨.

٢. البقرة: ١٧١.

٣. *نهج البلاغة*، الخطبة رقم: ٨٧؛ المجلسي، *بحار الأنوار*، ج ٢، ص ٥٧.

المصادر

القرآن الكريم.

نهج البلاغة.

الآمدي التميمي، عبدالواحد، *شرح غرر الحكم ودرر الكلم*، تحقيق جمال‌الدين محمد خوانساري، انتشارات دانشگاه طهران، ط۴، ۱۳۷۳ش.

الزمخشري، محمود بن عمر، *الكشاف عن حقايق التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل*، بيروت، دار الفكر، ۱۳۹۷ق.

الطبرسي، الفضل بن الحسن، *مجمع البيان*، بيروت، دار المعرفة، ط۲، ۱۴۰۸ق.

المجلسي، محمدباقربن محمدتقي، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار أئمة الأطهار*، ج ۴، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط۳، ۱۴۰۳ق.

الأنثروبولوجيا الدينية في تفسير الميزان[1]

د. السيد حسين الحسيني[2]

عندما يتحدّث أحدنا عن الآخر فإنّ ذلك يرجع إلى كوننا نعيش في عالم فكريّ واحد، لكنّ هذا الحديث يرسم ماهيّته ويزيح الستار عن الكثير من الأسرار، فيصنع ويُبدع، وباختصار تتكوّن لدينا مجموعة من التساؤلات التي لا نفتأ نُطالب بالإجابة عنها. وفي كلّ ذلك، يحاول الإنسان بصفته إنسانًا، اكتشاف تلك الألغاز، ورغم أنّه رائد في فهم النفس الإنسانية ﴿بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ﴾[3]، إلا أنّه يبقى بحاجة إلى مَن يقوده إلى ما هو أعمق ﴿وَيُعَلِّمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾[4].

وبين هذا وذاك تمُثّل اللوحة الإلهية صفحة أخرى تثير الإنسان لفتح ذلك السِّفْر المختوم ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾[5]؛ إنّها لوحة ترفع الحجاب عن الفطرة الإلهية: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾[6]، وتنصّ بصاحبها خليف لله سبحانه:

---

١. المصدر: مجموعة مؤلفين، بحث المستلّ من كتاب ***محمدحسين الطباطبائي، مفسرًا و فيلسوفاً***، مركز الحضارة للنشر، عام ٢٠١٢م، الصفحات ٥١٣ إلى ٥٣٦.

٢. الباحث في الفكر الإسلامي.

٣. القيامة: ١٤.

٤. البقرة: ١٥١.

٥. الحجر: ٢٩.

٦. الروم: ٣٠.

﴿**إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً**﴾[١]؛ لكي يعلم أنّ وراء هذه الخلقة الهادفة تكمن الحكمة الإلهية: ﴿**أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ**﴾[٢]، وأنّ تلك الحكمة مرتبطة مع العبادة بآصرة قويّة: ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ**﴾[٣].

ولا شكّ في أنّ حقيقة الوجود ترسم ملامح الذرّة وصورة عالم الإنسانية؛ أي، وضع الإنسان في ميزان القرآن وفقًا للآية الشريفة القائلة: ﴿**وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ**﴾[٤]،[٥].

بالإضافة إلى العناية بالإنسان في ثِقَل الكمال، ونعني بذلك الإنسان الكامل «**إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمُ الثَّقَلَيْنِ مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا لَنْ تَضِلُّوا كِتَابَ الله وَعِتْرَتِي**»[٦]، فهو بذلك يُعتبر عدل الوجود التامّ والكامل والعلم والحكمة لقول أمير المؤمنينعليه السلام: «**نَحْنُ شَجَرَةُ النُّبُوَّةِ وَمَحَطُّ الرِّسَالَةِ وَمُخْتَلَفُ الْمَلَائِكَةِ وَمَعَادِنُ الْعِلْمِ وَيَنَابِيعُ الْحُكْمِ...**»[٧]. إذًا، فكشف هذه الحقيقة مرهون بشكل ذلك الستار باعتبار الإنسان منه ﴿**إِنَّا لِلَّهِ**﴾ وراجعًا ﴿**وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ**﴾[٨].

ومن خلال بيان رموز الحقيقة الإنسانية للإنسان تتّضح السبيل أمام الأنثروبولوجيا الدينية (علم معرفة الإنسان) التي تبحث في بيان أبعاد الإنسان وخصائصه في مجال النموّ والتطوّر والهداية الدينية، ثمّ بعد ذلك يمكن الحديث حول تحليل مؤشرات

---

١. البقرة: ٣٠.

٢. المؤمنون: ١١٥.

٣. الذاريات: ٥٦.

٤. النحل: ٨٩.

٥. جوادي الآملي، ***الإنسان في الإسلام***، ص٢٩.

٦. المجلسي، ***بحار الأنوار***، ج٥، ص٢١.

٧. ***نهج البلاغة***، الخطبة ١٠٩.

٨. البقرة: ١٥٦.

الإنسان المتديّن ومواصفاته. وهذه مقالة موجزة تهدف إلى بيان بعض مبادئ الأنثروبولوجيا الدينية من خلال نظرة سريعة على تفسير الميزان.

ونذكّر هنا أنّه تمّ اختيار الآراء القرآنية في التفسير المذكور وفقًا لنموذج أنثروبولوجيّ خاصّ وضمن أُطره الخاصة به[١]، وهي الأُطر التي تتضمن أبعاد الهيكل الوجودي للإنسان وتتحدّث عن الإرادة الإنسانية والإيمان والفطرة التوحيدية والعلوم والأفكار البشرية، بالإضافة إلى الأفعال والسلوك الظاهريّ، وهي الأُطر نفسها التي تعتبر الإنسان خليفة الله الذي لا يُضارَع والصادر عن الساحة الجسمانية والروحانية، والتي تقوده باتّجاه الكمال الإنساني والتمسّك بالحبل الإلهيّ المتين بقوّة إلهية واختيار كامل منه، ذلك الحبل الإلهيّ الصادر عن نبع الفيض والفضل الإلهيّيْن والملجأ الوحيد للسعادة الإنسانية ﴿قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾[٢].

الخلافة الإلهية

من أهمّ المميزات الإلهية الممنوحة للإنسان بحسب القرآن الكريم هي مقام خلافته لقوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[٣]، ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ﴾[٤]، وهي خلافة ممنوحة من لدن الله تعالى لا من قِبل موجود سبق الإنسان على الأرض[٥]، وهي خلافة كذلك تتعلّق بالنوع الإنساني عمومًا ولا تقتصر على سيّدنا آدم عليه السلام خصوصًا[٦].

---

١. حسيني، «خليفة الله».

٢. يونس: ٥٨.

٣. البقرة: ٣٠.

٤. الأنعام: ١٦٥.

٥. الطباطبائي، *الميزان في تفسير القرآن*، ج١، ص١٤٨؛ وج٢، ص١٥٤.

٦. المصدر نفسه، ج١، ص١٤٨؛ إذ استند العلامة إلى الآيات ٦٨ من سورة الأعراف، و١٤ من سورة يونس، و٦٢ من سورة النحل لإثبات تعميم الخلافة الإلهية على جميع بني آدم.

أمانة الولاية

الإنسان هو المخلوق الوحيد الذي حمل عبء الأمانة الإلهية الثقيل على كتفيْه، فكان مصدر خلافة الله ومقام صورته الإمكانيّ ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾[١]؛ وهي أمانة لم يخلق الله سبحانه غير الإنسان لحملها وإيداعها فيه بعدما رآه جديرًا بتنفيذ تلك المهمّة وقبوله ثقل تكليف الولاية الإلهية[٢].

الخلقة والرّجعة

إذا سلّمنا بأنّ الله سبحانه وتعالى قد أوكل إلى الإنسان عبء الولاية الإلهية التي لا بدّ له من أن يُعيدها إليه ثانية، فإنّ خلقته ورجعته إذن هما أمران ذوا هدف مُعيّن؛ بمعنى أنّ خلقته التي تمُثّل بداية حركته هذه ورجعته التي تُعتبر قمّة رجوع الحقيقة الإنسانية، كلاهما يمتلكان وجهة وصبغة إلهيّتيْن، وبذلك يمُثّل الإنسان منذ خلقته حتى رجعته موجودًا مرتبطًا بالله ومملوكًا مُطلقًا له عزّ وجلّ[٣]؛ مخلوقًا من مخلوقات خالق الوجود ﴿إِنَّا لِلَّهِ﴾ أوّلاً، وليس محدودًا بالوجود الطبيعيّ الماديّ ﴿وَإِنَّا إِلَيْهِ﴾ ثانيًا، وبالتالي أصبح ضمن إطار ﴿وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾[٤].

ولا تكون هذه الحركة في البداية وفي النهاية وحسب، بل هي مستمرّة منذ البداية إلى النهاية وعلى امتداد الوسط أيضًا ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾[٥]، فهو يتّجه إلى ربّه باستمرار في سيره وسعيه وجهوده التي يبذلها، ذلك الربّ الذي يمُثّل هدفه النهائيّ منذ نزوله

---

١. الأحزاب: ٧٢.

٢. الطباطبائي، *الميزان في تفسير القرآن*، ج١٦، ص٥٤٥ ـ ٥٤٧؛ الطباطبائي، *انسان از آغاز تا انجام* (الإنسان، من البداية إلى النهاية)، ص٣٥.

٣. أمين، *معارف قرآن در الميزان* (معارف القرآن في الميزان)، ص٢٧٩.

٤. البقرة: ١٥٦.

٥. الحديد: ٤.

وكدحه حتى صعوده وملاقاته[١] ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾[٢]، وهو الربّ الذي تمُثّل الحاجة إليه حقيقة الإنسان وذاته بأكملها ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾[٣].[٤]. إذًا، فطالما بقي الله (تعالى) إلهًا وربًّا بقيت هوّية الإنسان وحقيقته الوجودية إلهية كذلك، وإن كان متأرجحًا ـ كما يقول العرفاء ـ بين قوسَي الصعود والنزول لأنّ (النهايات هي الرجوع إلى البدايات)[٥].

الماهية الثنائية

رغم ما قلناه فإنّ هيكلية وجود الإنسان في ماهيّته الخلقية تتألّف من عنصريْن وجوديّيْن مختلفيْن، وهذه التركيبة الثنائية[٦] التي تُعبّد الطريق أمام تقرّب الإنسان واقترابه من الغاية المطلوبة، هي من جهة ذات طبيعة مظلمة وغير ذات روح من جهة ﴿إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ﴾[٧]، ومن جهة أخرى فهي تُوصَف بالروح العالية واهبة الحياة ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ

---

١. الطباطبائي، *الميزان في تفسير القرآن*، ج٢٠، ص٥٧٨.

٢. الانشقاق: ٦.

٣. سورة الأعراف: ١٧٢.

٤. تُعتبر حاجة الإنسان إلى ربّ مالك ومدبّر جزءًا من حقيقته وذاته، بل إنّ الفقر إلى مثل ذلك الإله موجود في عُمق ذاته والضعف إزاءه مكتوب على جبينه، ولا يخفى هذا المعنى على أيّ إنسان يمتلك ولو شيئًا بسيطًا من الشعور والإدراك. فجملة ﴿بَلَىٰ شَهِدْنَا﴾ اعتراف صريح من الإنسان أنّه كان يرى ويسمع ويشهد هذه الحقيقة وحصل منه ما حصل... (أمين، *معارف قرآن در الميزان*، ص٦٠؛ الطباطبائي، *الميزان في تفسير القرآن*، ج٨، ص٤٥١ ـ ٤٥٩).

٥. يثربي، *فلسفة العرفان*، ص٢٥٢.

٦. الطباطبائي، *الميزان في تفسير القرآن*، ج٢، ص١٥٦ في بحثه حول تركيبة الإنسان من الجسد والروح، هذه المسألة وأشار إلى الآيات المتعلّقة بها.

٧. ص: ٧١. «وقد عدّ في الآية مبدأ خلق الإنسان من الطين، وفي سورة الروم (التراب)، وفي سورة الحجر (صلصال من حمإٍ مسنون)، وفي سورة الرحمن (صلصال كالفخار)، ولا ضير فإنها أحوال مختلفة لمادته الأصلية التي منها خُلِق». (الطباطبائي، *الميزان في تفسير القرآن*، ج١٧، ص٣٥٧).

مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾[1]؛ روح حيّة ومحرّكة لا شكّ في أنّها السبب في تشريف الإنسان وشرفه[2].

يقول عزّ وجلّ: ﴿**وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ**﴾[3] ثمّ في موضع آخر يقول سبحانه: ﴿**ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ**﴾[4]، وهذا يشير بوضوح إلى خلقة أخرى غير تلك التي بُدئ بخلقها أوّلاً، خلقة مباركة مليئة بالخير الإلهيّ[5]، وفي آية شريفة أخرى قال تعالى: ﴿**وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ**﴾[6] ثمّ قوله جلّ اسمه: ﴿**فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ**﴾[7]منسجمًا مع اللون الطبيعيّ لعالم الطين ومقرونًا بالزّمان[8] ﴿**الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ * ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ**﴾[9]، حيث يشير ذلك إلى جوهر ربّاني وبالتالي غير مقرون

---

١. ص: ٧٢.

٢. الطباطبائي، *الميزان في تفسير القرآن*، ج١٧، ص٣٥٨.

٣. المؤمنون: ١٢.

٤. المؤمنون: ١٤.

٥. الطباطبائي، *الميزان في تفسير القرآن*، ج١٨، ص٢٦ و٢٨؛ الطباطبائي، *انسان از آغاز تا انجام* (الإنسان، من البداية إلى النهاية)، ص١٨ و١٩.

٦. الحجر: ٢٦.

٧. الحجر: ٢٩.

٨. وفي تفسيره هذه الآية الشريفة، قال العلامة الطباطبائي: «التسوية جعل الشيء مستويًا قيمًا على أمره بحيث يكون كلّ جزء منه على ما ينبغي أن يكون عليه، فتسوية الإنسان أن يكون كلّ عضو من أعضائه في موضع الذي ينبغي أن يكون فيه وعلى الحال التي ينبغي أن يكون عليها. ولا يبعد أن يستفاد من قوله إني خالق، فإذا سوّيته أن خلق بدن الإنسان الأول كان على سبيل التدريج الزماني فكان أولاً الخلق وهو جمع الأجزاء، ثم التسوية وهو تنظيم الأجزاء ووضع كل جزء في موضعه الذي يليق به وعلى الحال التي تليق به ثم النفخ». (الطباطبائي، *الميزان في تفسير القرآن*، ج١٢، ص٢٢٢).

٩. السجدة: ٧ و٨.

بالزمان إذ قال تعالى: ﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ﴾[١]، ثمّ قوله سبحانه: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾[٢]، ففي بعض المواضع كان الحديث عن خلق الله سبحانه، أي وجود الموجود من جهة استناده إلى الله بواسطة العلل والأسباب والمنطبق كذلك مع عُنصرَي الزمان والمكان، وفي موضع آخر إشارة إلى أمر الله تعالى وكلمته الإيجادية وفعله الخاصّ أيضًا دون تدخّل أيّ سبب من الأسباب المادية المذكورة أو التأثيرات التدريجية، أي وجود ما فوق التنشئة المادية أو ظرفيَ الزمان والمكان[٣].

الاستعداد الشامل

مع امتلاك الإنسان ماهيّة ثنائية في خلقته؛ لكنّه موجود ذو أبعاد متعددة من حيث هويّته الإنسانية وأركانه واستعداداته وقدراته، مشكّلاً تركيبة واحدة من قوى عدّة كما في قوله

---

١. السجدة: ٩. الطباطبائي، *الميزان في تفسير القرآن*، ج١٦، ص٣٩٩ ـ ٤١٠، إذ قدّم العلامة بعض الاحتمالات في ذيل الآية الشريفة بشأن وجود الإنسان الأوّل.

٢. الإسراء: ٨٥.

٣. الطباطبائي، *الميزان في تفسير القرآن*، ج١٣، ص٣٢٧ ـ ٣٣٣. وأورد أيضًا في كتابه *انسان از آغاز تا انجام* (الإنسان، من البداية إلى التطبيق)، ص١٢ تحت عنوان (تدرّج عالم الخلقة ودفعية عالم الأمر) قائلاً: أما النقطة الأخرى فهي أنّ المستفاد من بعض الآيات مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لَازِبٍ﴾ (الصافات: ١١)، وقوله: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ (الإنسان: ٢)، وغيرها هو أنّ الخلق حدث بصورة تدريجية لكن وفقًا للآيات مثل قوله: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾ (القمر: ٥٠)، و﴿مَا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ (لقمان: ٢٨)، و﴿وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ﴾ (النحل: ٧٧) فإنّ الأمر ليس كذلك. ويظهر من مجموع الآيات أنّ الأمر حقيقة غير تدريجية وذلك خلافًا للخلق وإنك ان الخلق يُستَخدَم أحيانًا في مسألة الأمر. والخلاصة أنّ جميع الموجودات الجسمانية وآثارها المتكونة بشكل تدريجيّ المُفاضة من الحقّ تعالى تمتلك وجهيْن اثنيْن: وجه أمريّ غير تدريجيّ ووجه خلقيّ تدريجيّ، وظاهر لفظة الخلق الدالّة على الجمع بعد التفرقة هو التدريج كذلك.

تعالى: ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ﴾[١]؛ إذًا لمّا كانت خلقة الإنسان تهدف إلى نيل المنزلة السامية للخلافة الإلهية ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[٢] فإنّ مظهر تلك الخلافة موجود على الدوام في نوع الإنسان وفي تعليم الأسماء الإلهية ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾[٣]، ومثل ذلك لا يتحقّق ـ كما هو واضح ـ دون وجود استعداد شامل وقدرات متعددة كامنة في قوى الإنسان[٤].

الإرادة والاختيار

تُعتبر الإرادة والاختيار من النِّعَم الرئيسة الموهوبة للإنسان ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[٥]، وهاتان مقدرتان تمتدّ جذورهما إلى الحكمة في الاختبار والابتلاء الموجودة في نظام الخلقة[٦]. وهكذا فإنّ الإنسان مُخَيّر في أن يُقرّر مصيره

---

١. السجدة: ٩. والطباطبائي، *تفكّر در قرآن* (التفكّر في القرآن)، ص٧٧.

٢. البقرة: ٣٠.

٣. البقرة: ٣١. قال العلامة في *تفسير الميزان* ج١، ص١٥٠ في ذيل هذه الآية الشريفة: «والمراد بهذا الغيب هو الأسماء لا علم آدم بها، فإنّ الملائكة ما كانت تعلم أن هناك أسماء لا يعلمونها، لا أنهم كانوا يعلمون وجود أسماء كذلك ويجهلون من آدم أنه يعلمها، وإلا لما كان لسؤاله تعالى إياهم عن الأسماء وجه وهو ظاهر، بل كان حال مقام أن يقتصر بقوله: ﴿قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ﴾ حتى يتبين لهم أن آدم يعلمها لا أن يسأل الملائكة عن ذلك، فإنّ هذا السياق يعطي أنهم ادّعوا الخلافة وأذعنوا بانتفائها عن آدم وكان اللازم أن يعلم الخليفة بالأسماء فسألهم عن الأسماء فجهلوها وعلمها آدم، فثبت بذلك لياقته لها وانتفاؤها عنهم؛ وآدم إنما استحق الخلافة الإلهية بالعلم بالأسماء دون إنبائها». (انظر أيضًا: *انسان از آغاز تا انجام* (الإنسان، من البداية إلى النهاية)، ص٢٩ ـ ٣١).

٤. في كتابه (خلاصة تعاليم الإسلام) وتحت عنوان (الفرق بين الإنسان والموجودات الأخرى)، أشار العلامة باختصار إلى بعض الأبعاد الوجودية للإنسان كالإرادة والاختيار والتفكير والأعمال والرغبات النفسية. (الطباطبائي، *خلاصة تعاليم الإسلام*، ص٤٩ ـ ٥٠).

٥. الكهف: ٢٩.

٦. لقد أسّس الله سبحانه نظام الخلقة بشكل يُفضي إلى اختيار الإنسان الذي يستطيع بواسطته إيجاد طريق السعادة وصراط الإيمان والطاعة أو يستخدمه في الكفر والعصيان، وواضح أنّ إيداع هذا الاختيار في الإنسان

ومصير الآخرين أيضًا، مضافًا إلى تهيئة الأُسس والقواعد اللازمة لتغيير القدر الإلهيّ، وفقًا لقوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ**﴾[١]، وقوله سبحانه: ﴿**ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ**﴾[٢].

وتمتدّ آثار تلك الإرادة إلى ما يقوم به مَن ركنوا إلى الدنيا فهؤلاء وإن كانوا محرومين من أيّ نصيب في الآخرة إلاّ أنّ سعيهم في هذه الدنيا لن يكون خائبًا أو عبثًا بأيّة حال. لكن يبقى نصيب العاملين للآخرة أضعاف هؤلاء من الثواب ﴿**وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ**﴾[٣]؛ لأنّ الله سبحانه هو القائل: ﴿**مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ**

إنّما هو من أجل إتمام موضوع الاختبار والابتلاء. (أمين، ***معارف قرآن در الميزان***، ص٣٥٦؛ انظر كذلك: الطباطبائي، ***الميزان في تفسير القرآن***، ج١٦، ص١٠١ ـ ١٠٢؛ وج١١، ص٣١ جوابًا على ما قاله الفخر الرازي من الجبر).

١. الرّعد: ١١. والآية، أعني قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ...﴾ إلخ يدلّ بالجملة على أنّ الله قضى قضاء حتمًا بنوع من التلازم بين النعم الموهوبة من عنده للإنسان وبين الحالات النفسية الراجعة إلى الإنسان الجارية على استقامة الفطرة. فقلو جرى قوم على استقامة الفطرة وآمنوا بالله وعملوا صالحًا، أعقبهم نعم الدنيا والآخرة كما قال: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (الأعراف: ٩٦)، والحال ثابتة فيهم دائمة عليهم ما داموا على حالهم على أنفسهم، فإذا غيروا حالهم في أنفسهم غير الله سبحانه حالهم الخارجية بتغيير النعم نقمًا. ومن الممكن أن يُستفاد من الآية العموم وهو أنّ بين حالات الإنسان النفسية وبين الأوضاع الخارجية نوع تلازم سواء كان ذلك في جانب الخير أو الشر، فلو كان القوم على الإيمان والطاعة وشكر النعمة عمّهم الله بنعمه الظاهرة والباطنة ودام ذلك عليهم حتى يغيروا، فيكفروا ويفسقوا فيغير الله نعمه نقمًا، ودام ذلك عليهم حتى يغيروا فيؤمنوا ويطيعوا ويشكروا فيغير الله نقمه نعمًا وهكذا. هذا ولكن ظاهر السياق لا يساعد عليه وخاصة ما تعقبه من قوله: ﴿**وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ**﴾ (أمين، ***معارف قرآن در الميزان***، ص٢٥٣؛ انظر كذلك: الطباطبائي، ***الميزان في تفسير القرآن***، ج١١، ص٤٧٤ ـ ٤٧٩.

٢. الأنفال: ٥٣. والطباطبائي، ***الميزان في تفسير القرآن***، ج١١، ص٤٧٧.

٣. البقرة: ٢٦١.

الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ﴾[١]، ولا ريب في أنّ جميع الأمور هي بيَد الله تعالى ﴿اللَّهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ﴾[٢]، وقد شاء الله وأراد أن يزيد من مجال اختيار الإنسان (ضمن حدوده البشرية)؛ بحيث يتهيّأ له بسببه فيضه تعالى رغم اختلاف ثواب الإرادة لاختلاف منابتها ويكون الأمر عائدًا إليه في النهاية لقوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا * وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا * كُلًّا نُمِدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾[٣].

وتمتدّ جذور تلك النعمة ووصولها إلى أوجها في كمال امتزاج العناصر الداخلية الهادفة في الإنسان؛ لأنّ وجوده متكوّن من الجدارة والقدرات المتعددة ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾[٤] وهو ما يوصله إلى كمال الاختيار وقمّة الحريّة، ويمنحه إمكانية النجاح في الاختبار والتكليف الإلهيّيْن ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾[٥]؛ أي، حرية الاختيار إلى جانب التكليف، وهو التكليف الإلهيّ الذي يصحبه بيان الطريق التي توصل الإنسان إلى حقيقة الحقّ[٦].

---

١. الشورى: ٢٠.

٢. الشورى: ١٩. قال العلامة في ذيل تفسيره للآية ٢٠ من سورة الشورى: «الحرث الزرع والمراد به نتيجة الأعمال التي يؤتاها الإنسان في الآخرة على سبيل الاستعارة كأنّ الأعمال الصالحة بذور وما تنتجه في الآخرة حرث. والمحصل من معنى الآيتين: أنّ الله سبحانه لطيف بعباده جميعًا ذو قوة مطلقة وعزة مطلقة يرزق عباده على حسب مشيئته وقد شاء في من أراد الآخرة وعمل لها أن يرزقه منها ويزيد فيه، وفيمن أراد الدنيا وعمل لها فحسب أن يؤتيه منها وما له في الآخرة من نصيب». (الطباطبائي، *الميزان في تفسير القرآن*، ج١٨، ص٦٣ ـ ٦٤).

٣. الإسراء: ١٨ ـ ٢٠.

٤. الإنسان: ٢. جوادي الآملي *الكرامة في القرآن*، ص٩٩؛ كذلك: مطهري، *الإنسان الكامل*، ص٤٠.

٥. الإنسان: ٣.

٦. الطباطبائي، *الميزان في تفسير القرآن*، ج٢٠، ص٣٤٣، ويضيف العلامة هنا قائلاً: «إنّ السبيل المهدي إليه سبيل اختياري وأنّ الشكر والكفر اللذين يترتبان على الهداية المذكورة واقعان في مستقر الاختيار للإنسان أن

الإيمان وفطرة التوحيد

يتحلّى الإنسان ـ المُختار بالطّبع ـ بالإيمان والفطرة التوحيدية الخاصة ﴿**فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا**﴾[١] وهي الفطرة التي تشكّل كلّ وجوده وحياته؛ الفطرة التي وهبه الله سبحانه إيّاه[٢]. إنّهاالفطرةالخاصّة التي تهدي الإنسان إلى سُنة مُعيّنة بطريق مُعيّنة وهدف وغاية مُحَدّديْن[٣]، وهي العهد الذي قُطع عند إيداعها في وجود الإنسان منذ قال تعالى: ﴿**وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا**﴾[٤]؛ عهد الحاجة والافتقار إلى الذات الإلهية اللتيْن تؤلّفان في الواقع جزءًا من حقيقة ذات الإنسان[٥]، فـ﴿**قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا**﴾ وشهد على ذلك كلّ أفراد البشر كذلك[٦] ﴿**مِنْ بَنِي آدَمَ**﴾.

ولا شكّ في أنّ مسقط رأس هذا الجذب الداخلي يقع في قلب الإنسان وروحه[٧]،

يتلبس بأيهما شاء من غير إكراه وإجبار كما قال تعالى: ﴿ثُمَّ السَّبِيلَ يَسَّرَهُ﴾ (عبس: ٢٠).

١. الروم: ٣٠.

٢. وفي معرض تأييده ذلك يقول العلامة: ﴿**فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ**﴾ منصوب على الإغراء، أي الزم الفطرة ففيه إشارة إلى أنّ هذا الدين الذي يجب إقامة الوجه له هو الذي يهتف به الخلقة ويهدى إليه الفطرة الإلهية التي لا تبديل لها. (الطباطبائي، ***الميزان في تفسير القرآن***، ج١٦، ص٢٨٢).

٣. الطباطبائي، ***الميزان في تفسير القرآن***، ج١٦، ص٢٨٣، إذ تحدّث العلامة بالتفصيل حول الفطرة الدينية والدين الفطريّ.

٤. الأعراف: ١٧٢.

٥. «تُعتبر حاجة الإنسان إلى ربّ مالك ومدبّر جزءًا من حقيقته وذاته، بل إنّ الفقر إلى مثل ذلك الإله موجود في عُمق ذاته والضعف إزاءه مكتوب على جبينه، ولا يخفى هذا المعنى على أيّ إنسان يمتلك ولو شيئًا بسيطًا من الشعور والإدراك». (الطباطبائي، ***الميزان في تفسير القرآن***، ج٨، ص٤٥٣).

٦. الطباطبائي، ***الميزان في تفسير القرآن***، ج٨، ص٤٥٥.

٧. قال العلامة في تفسير الآية الشريفة ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾ (الأنفال: ٢٤): «والقلب العضو المعروف؛ ويستعمل كثيراً في القرآن الكريم في الأمر الذي يدرك به الإنسان ويظهر به أحكام عواطفه الباطنة كالحب والبغض والخوف والرجاء والتمني والقلق ونحو ذلك فالقلب هو الذي يقضي ويحكم، وهو الذي

حيث تعمل الميول والرغبات النفسية والعواطف الإنسانية على الرّبط بين القلب وبين مبدئه ومنشئه الحقيقيّيْن لوجود علاقة قديمة وآصرة متينة بين قلب الإنسان وروحه من جهة وبين الإيمان والفطرة التوحيدية ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾[1]، وهو الإطار الذي جمع بين القلب وجوهر لإيمان بالله سبحانه وهو الذي يقود الإنسان إلى الهداية الكاملة[2] من جهة أخرى ﴿وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ﴾[3]. وهذا الإناء المملوء بالعشق والحبّ لله تعالى هو الذي يُنعش حركة الإنسان ويهديه إلى مرتبة ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾[4] لأنّه هو القائل عزّ وجلّ: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾[5].

إنّ القلب السليم هو القلب المستقرّ في الفطرة السليمة المستقيمة والملازم لها على الدوام؛ لأنّ القلب الخالص لا يتوجّه سوى إلى الله الواحد بعيدًا عن الأهواء النفسية لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ ❁ إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾[6]. ويقابل ذلك القلب السليم، القلب السقيم المتردّد الشكّاك ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾[7] الذي يُودي بنفسه وبصاحبه إلى الهلاك والعذاب المضاعف بسبب ما تعلّق به

يحب شيئًا ويبغض آخر، وهو الذي يخاف ويرجو ويتمنى ويسر ويحزن، وهو في الحقيقة النفس الإنسانية تفعل بما جهزت به من القوى والعواطف الباطنة». (الطباطبائي، *الميزان في تفسير القرآن*، ج٩، ص٧٠؛ كذلك مصباح، *الأخلاق في القرآن*، ص٢١٦ ـ ٢١٧؛ حسن زادة الآملي *انسان كامل از ديدگاه نهج البلاغه* (الإنسان الكامل في نهج البلاغة)، ص٨٥).

١. الرّعد: ٢٨.

٢. الطباطبائي، *الميزان في تفسير القرآن*، ج١٩، ص٦١٣؛ جوادي الآملي، *الهداية في القرآن*، ص٧٠.

٣. التغابن: ١١.

٤. في إشارة إلى الآية الشريفة ٥٤ من سورة المائدة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾.

٥. آل عمران: ٣١. الطباطبائي، *الميزان في تفسير القرآن*، ج٥، ص٥٨٧.

٦. الشعراء: ٨٨ و٨٩.

٧. البقرة: ١٠.

من الرّجس والأدران ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا وَهُمْ كَافِرُونَ﴾[١]. لكن لا ريب في أنّ العلاج الوحيد لمثل هذه القلوب السقيمة والمبتلاة بالمرض الروحي والنفسيّ هو الإيمان الخالص ﴿يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ﴾[٢]،[٣].

وهكذا، فإنّ هذا الجذب النهائي، بدءًا من أدنى مراحل الميول الجسمية ووصولاً إلى أعلى مراتب العرفان، يمتدّ على طول المسيرة الإنسانية في الإيمان والتقرّب إلى الله سبحانه. ففي جزء منه تسير القلوب الطاهرة لعباد الله الأحرار ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾[٤] وهم الذين يُحبّون الله تعالى بكلّ جوارحهم[٥]، فيما تجول في الطرف الآخر من الطريق قلوب سوداء مثقلة بالذنوب، ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾[٦]،[٧].

---

١. التوبة: ١٢٥.

٢. يونس: ٩.

٣. مقتبس من بحث للعلامة بعنوان (كلام في معنى مرض القلب): ***الميزان في تفسير القرآن***، ج٥، ص٥٧٥ ـ ٥٧٩.

٤. البقرة: ١٦٥.

٥. وفي الآية دليل على أنّ الحبّ يتعلق بالله تعالى حقيقة خلافًا لمن قال: إنّ الحب وهو وصف شهواني يتعلق بالأجسام والجسمانيات ولا يتعلق به سبحانه حقيقة وأنّ معنى ما ورد من الحب له الطاعة بالائتمار بالأمر والانتهاء عن النهي تجوزًا... ولو كان المراد بالحب هو الطاعة مجازًا لكان المعنى والذين آمنوا أطوع لله ولم يستقم معنى التفضيل لأنّ طاعة غيرهم ليست بطاعة عند الله سبحانه فالمراد بالحب معناه الحقيقيّ. (الطباطبائي، ***الميزان في تفسير القرآن***، ج١، ص٥٧٨). ثم يستطرد العلامة في بحثه الموجز حول المحبة مشيرًا إلى أنّ الحبّ هو نوع من الارتباط الوجودي مع مختلف مراتب التشكيكية وأنّ الله عزّ وجلّ جدير بالمحبّة والحبّ لأنّه غير متناهٍ في كماله لذلك فهو يحبّ مخلوقاته، وبالتالي فإنّ المحبّة هي حقيقة عامة وجارية في وجود جميع الموجودات في العالم، وهي تشمل الله تعالى والممكنات ذات الشعور وتلك الفارغة من الشعور على السواء. (المصدر نفسه، ج١، ص٥٨٤ ـ ٥٨٧).

٦. البقرة: ٧٤.

٧. الطباطبائي، ***الميزان في تفسير القرآن***، ج١، ص٢٧٠.

العلم والفكر البشريان

إنّ مثل هذا الإنسان الذي يتمتّع بكلّ تلك الخصائص والمميزات، لا بدّ من امتلاكه كذلك لسلاح العلم والتفكير. وعليه، فإنّ البيان هو نافذة هذا الإنسان نحو العالم الداخلي الزاخر بالأفكار البشرية كما بيّن تعالى في قوله: ﴿خَلَقَ الإِنسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾[1]،[2].

وترتكز بنية الحياة الإنسانية على الفكر والتفكير ولا يمكن لها أن تقوم إلاّ على أعمدة البيان والعلم الصحيحينْ[3]. ويُعتبر الإنسان المخلوق الوحيد الذي أُودعت فيه علوم الأسماء الحسنى بقدرة الله سبحانه ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾[4]، في حين لم تُودَع مثل هذه المقدرة والقوة العلمية حتى في الملائكة. ولا ينازع الإنسان أحد من المخلوقات في هذه الصفة ﴿...ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ * قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ

---

١. الرحمن: ٣ و٤.

٢. الطباطبائي، *الميزان في تفسير القرآن*، ج١٩، ص١٨٦ ـ ١٨٩.

٣. لا شكّ في أنّ حياة الإنسان هي حياة تستند إلى التفكير ولا تستقيم إلا بالإدراك، بل إنّ الفكر هو أحد عناصر الحياة الأساسية، وكلما كان الفكر صحيحًا ومعمّقًا كانت حياة الفرد أفضل وأكثر ثباتًا... وذكر الله سبحانه ذلك في الكثير من الآيات في كتابه العزيز كقوله تعالى: ﴿أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ﴾ (الأنعام: ١٢٢)، وقوله سبحانه: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الزّمر: ٩) وعديد من الآيات الأخرى... ولو غُصنا في أعماق القرآن الكريم ودقّقنا في آياته فسنجد أكثر من ٣٠٠ آية تدعو الناس إلى التفكير والتأمّل والتدبّر والتعقّل. (الطباطبائي، *الفكر في القرآن*، ص٩ ـ ١١؛ الطباطبائي، *الميزان في تفسير القرآن*، ج٥، ص٣٩٣ ـ ٤١٨؛ ج٢، ص١٥٧، إذ يذكر العلامة بعض الآيات التي تشير إلى قوّة الفكر لدى الإنسان كواحدة من قواه الإدراكية كالآية ٥ من سورة العلق، والآية ٧٨ من سورة النحل، والآية ٣١ من سورة البقرة.

٤. البقرة: ٣١.

تَكْتُمُونَ﴾[١]. وتمتدّ جذور هذا العلم ـ كما هي الحال مع القوى الإنسانية الأخرى ـ إلى الذات الإلهية المقدسة **﴿اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾**[٢]، وذلك لن يكون إلا بإرادته وهدايته **﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾**[٣]. وقد أُعطي الإنسان قدرة الإشراف وتسخير العالم والوجود؛[٤] بمقتضى قوله تعالى: **﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾**[٥]، ولا شكّ في أنّ جهود الإنسان ومساعيه للحصول على المعرفة والحركة العقلانية هي جهود ومساعٍ نحو الكشف عن الحقّ والباطل **﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾**[٦].

---

١. البقرة: ٣١ ـ ٣٣. والطباطبائي، *الميزان في تفسير القرآن*، ج١، ص١٥١.

٢. العلق، ٣ ـ ٥. تشير الآيات المذكورة التي تُعتبر أوّل كلام للوحي نزل على النبيّ ﷺ خاصة إلى أنّ قدرات الإنسان لا تستطيع إنشاء ما يصدر عن الوحي والتعاليم السماوية. وفي كتابه (التفكر في القرآن، ص٧١ ـ ٧٣) وفي بحثه حول الشعور والفكر الوارد في الآية (٥) من سورة العلق، قال العلامة الطباطبائي: «وفي الآية بجملتيها إشارة إلى الهداية الربوبية بكلا قسميها أعني الهداية بمعنى إراءة الطريق والهداية بمعنى الإيصال إلى المطلوب. توضيح ذلك أنّ من السنّة الربوبية العامة الجارية في الكون هداية كل نوع من أنواع الخليقة إلى كماله اللائق به بحسب وجوده الخاصّ بتجهيزه بما يسوقه نحو غايته كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ (طه: ٥٠)... وعمومًا فلأنّ كلّ علم هو هداية وكلّ هداية هي من الله، فإنّ كلّ علم يكتشفه الإنسان يُعتبر صادرًا من الله تعالى كذلك كقوله سبحانه: ﴿عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾، وقوله عزّ وجلّ: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (النحل: ٧٨)».

٣. طه: ١١٤. والطباطبائي، *الميزان في تفسير القرآن*، ج١٤، ص٣٢٦ ـ ٣٢٧.

٤. جوادي الآملي، عبد الله، *شناخت شناسى در قرآن* (علم المعرفة في القران)، ص١٢٩ ـ ١٣١.

٥. الأعراف: ١٨٥. الطباطبائي، *الميزان في تفسير القرآن*، ج٨، ص٥١٩.

٦. سورة الزّمر: ١٧ ـ ١٨.

الإنسان موجود يتحتّم عليه التأمّل والتبصّر في نظام الخلقة ﴿قُلِ انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[1] ليتسنّى له كشف سرّ وجوده ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ * وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾[2]؛ إنّها نظرة لا تكون إلا مع اليقين لتُفتح أمامه أبواب الإيمان ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾[3]، وقد أشار القرآن الكريم إلى أنّ التفكير الصحيح والتدبّر السليم لا يكونان إلا بمعية التقوى ﴿وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى وَاتَّقُونِ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾[4]. وعندما يُستَخدَم العقل والإدراك من قِبل الإنسان بشكل سليم، حينئذ سينال ثمرة العلم والفهم والفكر الصافي ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾[5].

لكن إذا قام الإنسان بإطفاء هذا السّراج الإلهيّ، فلن يحصل إلا على الجهل والظلمة: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾[6].

الأفعال والأعمال الظاهرية

يُمثّل سلوك الإنسان العينيّ والعمليّ جانبًا آخر من وجوده حيث يجعل منه مخلوقًا

---

١. يونس: ١٠١.

٢. الذاريات: ٢٠ ـ ٢١.

٣. الأنعام: ٧٥. الطباطبائي، *الميزان في تفسير القرآن*، ج١٨، ص٥٩١ ـ ٥٩٣).

٤. البقرة: ١٩٧. الطباطبائي، *التفكر في القرآن*، ص٣٩ ـ ٤١.

٥. العنكبوت: ٤٣. قال العلامة الطباطبائي في ذيل تفسيره هذه الآية: «يشير إلى أنّ الأمثال المضروبة في القرآن على أنها عامة تقرع أسماع عامة الناس، لكنّ الإشراف على حقيقة معانيها ولبّ مقاصدها خاصة لأهل العلم ممن يعقل حقائق الأمور ولا ينجمد على ظواهرها. والدليل على هذا المعنى قوله: ﴿وَمَا يَعْقِلُهَا﴾ دون أن يقول: وما يؤمن بها أو ما في معناه». (الطباطبائي، *الميزان في تفسير القرآن*، ج١٦، ص٢٠٧).

٦. البقرة: ١٧٠. مُقتبس من رواية للإمام موسى بن جعفر عليه السلام في كتاب الكافي، (الكليني، *أصول الكافي*، ص١٦. وحول تفسير الآية ١٧٠ من سورة البقرة، انظر: الطباطبائي، *الميزان في تفسير القرآن*، ج١، ص٥٩٨).

صاحب فعل وإرادة وموقف خارجيّ وظاهريّ[١]، وهي أفعال يمكنها أن تصبح سببًا لسعادته أو علّة لشقائه. فإمّا أن يكون العمل صالحًا ﴿**فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ**﴾[٢] أو سيّئًا وشرًّا ﴿**وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ**﴾[٣]؛ إذن، فإنّ نتيجة عمله تعود عليه دون غيره، على نفسه وروحه؛ أي أنّ الصلاح والشرّ يرجعان إليه ﴿**وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا**﴾[٤]. إذًا، لا بدّ من نسبة مآل الإنسان وجزاء عمله سواء أكان صالحًا أو سيئًا، إلى نفس الإنسان بالذات فقط ﴿**مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ**﴾[٥] وذلك ـ كما قال العلامة: «إنّ العمل قائم بصاحبه ناعت

---

١. قال العلامة في ذيل الآية ١٠٢ من سورة الأنعام: ﴿ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ «نجد القرآن الكريم يسلم ما نتسلمه من أنّ الموضوعات الخارجية والأشياء الواقعة في دار الوجود كالسماء وكواكبها ونجومها والأرض وجبالها ووهادها وسهلها وبحرها وبرها، وعناصرها ومعدنياتها والسحاب والرعد والبرق والصواعق والمطر والبرد والنجم والشجر والحيوان والإنسان لها آثار وخواصّ هي أفعالها وهي تنسب إليها نسبة الفعل إلى فاعله والمعلول إلى علته. ونجده يصدق أن للإنسان كسائر الأنواع الموجودة أفعالاً تُستند إليه وتقوم به كالأكل والشرب والمشي والقعود وكالصحة والمرض والنمو والفهم والشعور والفرح والسرور من غير أن يفرق بينه وبين غيره من الأنواع في شيء من ذلك. (أمين، ***معارف قرآن در الميزان***، ص١٤٨؛ الطباطبائي، ***الميزان في تفسير القرآن***، ج٧، ص٤٤٩ ـ ٤٦٣)».

٢. الزلزلة: ٧.

٣. الزلزلة: ٨. الطباطبائي، ***الميزان في تفسير القرآن***، ج٢٠، ص٧٨٩ ـ ٧٩٠.

٤. الإسراء: ١٣. «إنّ عمل الإنسان هو طائره الذي يدله على سعادته وشقائه، وهو لازم له غير مفارقة فما عمله من خير أو شر فهو لا يفارقه إلى غيره ولا يستدل به سواه. هذا ما يعطيه السياق من معنى الآية... كذلك أعمال الشر والخير جميعًا كائنة في الوجود بإذن الله مقدورة للإنسان بإقداره سبحانه لكنّ ذلك لا يكون دليلاً على جواز ارتكاب الإنسان الشر والخير جميعًا وأن يستعجل فيطلب كل ما بدا له فيرد الشر كما يرد الخير ويقترف المعصية كما يقترف الطاعة بل يجب عليه أن يأخذ عمل الشر ممحوًا فلا يقترفه وعمل الخير مبصرًا فيأتي به». (الطباطبائي، ***الميزان في تفسير القرآن***، ج١٣، ص٩٤ ـ ٩٥؛ ***انسان از آغاز تا انجام*** (الإنسان، من البداية إلى التطبيق)، ص١٢٨)

٥. فصّلت: ٤٦.

له فلو كان صالحًا نافعًا انتفعت به نفسه وإن كان سيئًا ضارًا تضرّرت به نفسه»[١]. باعتبار الإنسان هو المالك الحقيقيّ لأعماله[٢] ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾[٣] فلا يتحمّل شخص آخر وزر عمله إطلاقًا ﴿مَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾[٤]. لكن بإمكان العمل الصالح والطيب كذلك أن يكون أرضية مناسبة للتقوى ﴿خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[٥] وطريقًا للفلاح الإلهيّ ﴿وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[٦]

وإذا ما اتّحد العمل الصالح بالإيمان الصافي، فإنّ ذلك سيهب الإنسان كنزًا ثمينًا، وينقذه من براثن الشيطان[٧]؛ لأنّه وكما أشار العلامة فإنّ الإيمان الحقّ والعمل الصالح هما المعيار الوحيد للسعادة الأُخروية[٨]، وقد قال الله تعالى: ﴿وَالْعَصْرِ * إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾[٩]. وهكذا فإنّ هذا الجوهر الإنساني الطاهر لن يُترك دون جزاء يستحقّه أو ثواب يليق به؛ لأنّ الاعتقاد الحق والعمل الصالح ملاك

---

١. الطباطبائي، *الميزان في تفسير القرآن*، ج١٧، ص٦٤١.

٢. المصدر نفسه، ج١٩، ص٨٩.

٣. النّجم: ٣٩.

٤. الإسراء: ١٥. حسن زادة الآملي، *الكرامة في القرآن*، ص١٥٠.

٥. البقرة: ٦٣.

٦. الحجّ: ٧٧. الطباطبائي، *الميزان في تفسير القرآن*، ج١٤، ص٦١٠.

٧. في إشارة إلى الآية ١٩ من سورة النساء، وكذلك الآيتين ١٢٢ و١٢٤ من السورة نفسها اللتيْن تشيران إلى مصاحبة الإيمان العمل الصالح للفرد والثواب الذي هو الجنة خالدًا فيها.

٨. في تفسير سورة العصر، يقول العلامة: «إنّ مقدمية هذه الحياة لتلك الحياة إنما هي بمظاهرها من الاعتقاد والعمل؛ فالاعتقاد الحق والعمل الصالح ملاك السعادة الأُخروية والكفر والفسوق ملاك الشقاء فيها قال تعالى: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ (النجم: ٣٩)، وقال: ﴿مَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِأَنْفُسِهِمْ يَمْهَدُونَ﴾ (الروم: ٤٤)، وقال: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ (حم: ٤٦)». الطباطبائي، *الميزان في تفسير القرآن*، ج٢٠، ص٨١٩.

٩. العصر، ١ ـ ٣.

السعادة الأُخروية[١]؛ وذلك استنادًا إلى قوله تعالى: ﴿مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[٢]، وبإمكان هذا الثواب أن يُوصل الإنسان إلى شاطئ الحياة الطيبة، إذ: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[٣] حياة جديدة خاصة بالمؤمنين من ذوي الأعمال الصالحة، وكذلك من ذوي الآثار الواقعية والحقيقية بالطبع[٤].

وعليه، فإنّ الجنة ما هي إلا نتاج العمل الصالح الممزوج بالإيمان الخالص ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾[٥]. وفي مقابل ذلك لا يحصِّل أصحاب العمل الشّرير والمكر السيّئ والسلوك الباطل إلاّ السواد والظلمة التي ما بعدها ظلمة ﴿بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾[٦]. وهذا يعني أنّ مُقترَف العمل السيّئ لن يُترك دون عقاب ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ﴾[٧]. وكذلك صاحب العمل الصالح، لن يبقى دون ثواب ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ

---

١. الطباطبائي، *الميزان في تفسير القرآن*، ج١، ص٢٥٦.

٢. البقرة: ٦٢.

٣. النحل: ٩٧.

٤. الطباطبائي، *الميزان في تفسير القرآن*، ج١٢، ص٥٢١ ـ ٥٢٥.

٥. البقرة: ٨٢.

٦. البقرة: ٨١. وعلّق العلامة على هاتيْن الآيتين بعد بيانه معنى اكتساب السيئة وإحاطة الخطيئة بصاحبها، مبيّنًا سبب الخلود في النار قائلاً: «فكسب السيئة وإحاطة الخطيئة كالكلمة الجامعة لما يوجب الخلود في النار. واعلم أنّ هاتين الآيتين قريبتا المعنى من قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ...﴾ (البقرة: ٦٢)، وإنما الفرق أنّ الآيتين أعني قوله: ﴿بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ في مقام بيان أنّ الملاك في السعادة إنما هو حقيقة الإيمان والعمل الصالح دون الدعاوي، والآيتان المتقدمتان أعني قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ في مقام بيان أنّ الملاك فيها هو حقيقة الإيمان والعمل الصالح دون التسمّي بالأسماء». (الطباطبائي، *الميزان في تفسير القرآن*، ج١، ص٢٩٠.

٧. النساء: ١٢٣.

﴿مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا﴾[١]، بل ويُقَرَّب إلى الله سبحانه كما قال تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾[٢]، فمنهم ﴿مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلاَ يُجْزَى إِلاَّ مِثْلَهَا﴾[٣]، ومنهم ﴿وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾[٤]، ولا شكّ في أنّ ذلك يجسِّد الرحمة الإلهية، وليس الغضب الإلهيّ.

التركيبة الإنسانية

ونستنتج ممّا ذُكر أنّ التركيبة الوجودية للإنسان وأركانه من خلال هذه النظرة، تُؤكّد أنّ الإنسان موجود ذو أربعة أبعاد؛ لامتلاكه قوى وقدرات مختلفة ومتنوعة مثل الإرادة والاختيار النفسانييْن، والإيمان والفطرة التوحيديّتيْن، والعلم والفكر النظريّيْن، والسلوك والأفعال العمليّة، وكلّ ذلك يجعله مخلوقًا أوّابًا ومؤمنًا وعاملاً، يمتلك إرادة نفسانية وقيَمًا روحية ونظرة عقلانية، وأفعالاً عينية وخارجية. لكن، ورغم ذلك كلّه، فإنّه مخلوق ذو حدّيْن؛ فهو موجود مؤلّف من عجينتيْن مختلفتيْن، أرضية وسماوية؛ عجينة مكوّنة من التراب والأفلاك، والمادة والمعنى، والصورة والسيرة، والملك والملكوت، سافلها وعاليها، والجسم والروح، وليس من مؤدّب عالٍ وربّ سامٍ لهذه التركيبة سوى الله الخلاّق المجيد.

---

١. النساء: ١٢٤. الطباطبائي، *الميزان في تفسير القرآن*، ج٥، ص١٤٠ ـ ١٤٣.

٢. فاطر: ١٠. الطباطبائي، *الميزان في تفسير القرآن*، ج١٧، ص٣٣ ـ ٣٤.

٣. غافر: ٤٠.

٤. غافر: ٤٠. الطباطبائي، *الميزان في تفسير القرآن*، ج١٧، ص٥٢٨.

المصادر

القرآن الكريم.

نهج البلاغة.

الأمين، مهدي، *معارف قرآن در الميزان* (معارف القرآن في الميزان)، طهران، منظمة الإعلام الإسلامي، ١٩٩١م.

الجوادي الآملي، عبد الله، *الإنسان في الإسلام*، طهران، مركز رجاء للنشر الثقافيّ، ١٩٩٣م.

ــــــــــ ، *الكرامة في القرآن*، طهران، مركز رجاء للنشر الثقافي، ١٩٨٧م.

ــــــــــ ، *شناخت‌شناسی در قرآن* (علم المعرفة في القران)، طهران، مركز رجاء للنشر الثقافي، ١٩٩٣م.

حسن زادة الآملي، حسن، *انسان كامل از ديدگاه نهج البلاغه* (الإنسان الكامل في نهج البلاغة)، طهران، مؤسسة نهج البلاغة، ١٩٨٠م.

الحسيني، السيد حسين، «خليفة الله»، مجلة *معرفت* (علمية خاصة تُعنى بالعلوم الإسلامية)، السنة الثامنة، العد الرابع، ١٩٩٩م.

الطباطبائي، محمد حسين، *الميزان في تفسير القرآن*، طهران، مؤسسة العلامة الطباطبائي العلمية والفكرية، ١٩٨٤م.

ــــــــــ ، *انسان از آغاز تا انجام* (الإنسان، من البداية إلى النهاية)، ترجمة وتعليق: صادق لاريجاني، طهران، منشورات الزهراء، ١٩٩٢م.

ــــــــــ ، *تفكّر در قرآن* (التفكّر في القرآن)، قم، مؤسسة دين و دانش، ١٩٨٤م.

ــــــــــ ، *خلاصة تعاليم* الإسلام، باهتمام داود إلهامي، قم، مركز منشورات مكتب الإعلام الإسلامي، بدون تاريخ.

الكليني، محمد بن يعقوب، *أصول الكافي*، كتاب العقل والجهل، ج١، طهران، دار الكتب الإسلامية، ٢٠٠٩م.

المجلسي، محمّد باقر، *بحار الأنوار*، ج٥، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٣ق.

مطهري، مرتضى، *الإنسان الكامل*، طهران، منشورات صدرا، ١٩٩٧م.

يثربي، السيد يحيى، *فلسفة العرفان*، قم، مكتب الإعلام الإسلامي في الحوزة العلمية بقم، ١٩٩٥.

الإنسان الكامل؛ الإنسان من منظور الإسلام[1]

د. أحمد واعظي[2]

لا ريب في أن كل منهج فكري أو مذهب يتناول الإنسان، يقترب إليه من جوانب مختلفة بطبيعة الحال، لكن الأهم من ذلك هو النظرة العامة لهذا المنهج أو ذلك حيال الإنسان. في هذه النظرة العامة، يشكل تحديد مكانة الإنسان وموقعه في نظام الكون أحد المحاور التي لا بد من الوقوف عندها والتأمل فيها.

ليس المراد من مكانة الإنسان في نظام الكون تحديد نسبة القدرات المادية والجسدية لديه وسلطته وإمكانياته، مقارنة بسائر الحيوانات والكائنات. إذ إنّ الإنسان وانطلاقًا من ذكائه الباهر وبراعته في إبداع الأشياء وامتلاكه عنصر اللغة والقدرة على إقامة علاقات ثقافية وتبادل المعلومات، يتفوق على كافة الكائنات على وجه الأرض ماديًّا وتقنيًّا ويفرض سلطته على جميعها، الأمر الذي بدوره يجعله صاحب مكانة رفيعة مقارنة بسائر الكائنات.

ما نقصده من وراء تحديد مكانة الإنسان وموقعه، هو تقييم قيمه الروحية والأخلاقية، بمعنى أن نكشف الكمالات الخفية والفعلية التي يمتلكها الجنس البشري وليس بالضرورة الأشخاص كل على حدة. ولكن هل يوجد كائن آخر من شأنه أن يبلغ مرتبة الإنسان في امتلاك الفضائل والكمالات الأخلاقية؟ وهل يمتاز الإنسان بمميزات

---

١. المصدر: واعظي، أحمد، المقالة فصل من كتاب ***الإنسان من منظور الإسلام***، ترجمه الى العربية: عبدالله آلبوغبيش، الناشر: مركز الحضارة للنشر، الطبعة الاولى، بيروت، ٢٠١٦م، الصفحات ١٦٩ إلى ٢٠٢.

٢. أستاذ مساعد وعضو الهيئة العلمية في جامعة باقر العلوم‌عليه السلام.

ومواهب منفردة في بلوغ غاياته وكمالاته؟ وهل الإنسان قادر على أن يبلغ الدرجات العلى من الحسنات والكمال، بحيث لا يقوى أي من الخلائق والكائنات على منافسته في هذا المضمار؟

ثمة رؤى تبدي تشاؤمها إزاء الإنسان، حيث لا تجد فيه ما يميزه في هذا الصدد، رابطةً تميُّزه بتفوقه الماديّ والجسديّ. إذ إنّ الرؤية المادية تختزل الإنسان في المادة وتهبط به إلى مستوى نظام ميكانيكي معقد. كما إن بعضًا آخر من تلك الرؤى يرى في تلك الميزات والتفوقات الجسدية عاملاً قد يتسبب في المزيد من الانهيار الأخلاقي لديه، لأنها جعلته هدامًا سفاكًا أكثر بكثير من سائر الخلائق والكائنات.

الحقيقة أن أفضلية الإنسان تكوينيًّا وجسديًّا، مقارنة بسائر الكائنات والخلائق، هي نوع من الفضيلة والكرامة الذاتية، وإن كان العزوف عن مسار تلك القدرات سيفتح الباب أمام تقييم سلبي حيال الإنسان. فلذلك، وبعد الإذعان بمثل هذه القدرات المادية والجسدية لدى الإنسان، نتناول الآيات القرآنية لدراسة مكانة الإنسان في نظام الكون من منطلق القيم والأخلاق، والمراد بذلك هو تحديد مكانة الإنسان في نهاية المطاف؛ لأنه يوجد من الناس من هو خبيث أو مجرم أو مجنون أو قصير النظر.

بعد قراءة خاطفة في المصحف الشريف، سنجد ثلاثة مفاهيم من شأنها أن تحدد مكانة الإنسان وموقعه. فالإنسان وفق الذكر الحكيم يتسم بسمات منها أنه خليفة الله على الأرض وكائن منحه الله الكرامة، متخذًا إياه أمينًا له. إن اختصاص هذه الثلاثية أي «الخلافة» و«الكرامة» و«الأمانة» بالإنسان وعدم إيرادها بشأن سائر الكائنات، إن دلّ على شيء فهو يدل على مكانة الإنسان وأفضليته وموقعه المميز.

الخلافة الإلهية

ما تعنيه الخلافة لفظيًّا هي التعاقب والتوالي[1]. فعلى سبيل المثال، كل جيل جديد يعقب الجيل القديم والليل والنهار يتخالفان ويتعاقبان. لا تنطوي كلمة «الخلافة» على طابع أخلاقي بحد ذاتها ولا تثبت أيّ أفضيلة أو دناءة. وهذا واضح تمامًا بالنسبة إلى الخلافة إذا تموضعت في إطار الحس والزمان والمكان. أما الطابع الأخلاقي للخلافة، عندما تكون اعتبارية، كالمناصب الاجتماعية والرئاسة والسلطة، فهو رهن بالمكانة والأهمية التي يوليها المجتمع لذلك المنصب أو من كان يتولاه سابقًا. وبالتوازي مع هذه الأهمية والمكانة، تأخذ الخلافة طابعًا أخلاقيًّا بالسلب أو الإيجاب.

وحينما تتطلب الخلافة امتلاك أهليات وكمالات وفضائل فردية متعددة ويصبح تولي الخلافة رهنًا بامتلاك كمالات وقدرات مميزة، فعندها لا تعود تلك الخلافة اعتبارية وتوافقية، إذ إنّ غياب تلك الفضائل والكمالات يلغي الشرط الحقيقي للخلافة. كما إن الخلافة تعبّر عن وجود كمال حقيقي ولا تعني منصبًا اجتماعيًا واعتباريًّا. في مثل هذه الحالات، ترتبط الخلافة بالوقائع والقدرات والكمالات الفردية وتمنح صاحبها الامتياز والأفضلية والموقع والمكانة؛ لأن تولي مثل هذا المنصب يعني في الحقيقة التميز بكمالات وخصائص لا يمتلكها الآخرون.

أما مرتبة خليفة الله التي كشف عنها القرآن الكريم، فهي تكوينية وليست اعتبارية توافقية. يقول الله سبحانه وتعالى في الآية ٣٠ من سورة البقرة، مخاطبًا الملائكة: ﴿**إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ**﴾.

تدفعنا الآية الكريمة نحو طرح تساؤلين جوهريين، لا بد من الإجابة عنهما. الأول يتساءل عن ماهية مرتبة خليفة الله وخواصها والآخر عما إذا كانت هذه المرتبة

---

١. دهخدا، ***لغت نامه دهخدا***، مدخل الخلافة.

خاصّةً بسيدنا آدمعليه السلام أم تعم الناس كافة أم أن ثلة قليلة منهم بمقدورها أن تنال مثل هذه الدرجة السامية؟

ردًّا على التساؤل الأول، لا بد من الإشارة إلى أن الخلافة هي النيابة نفسها، ولا نيابة من دون اتسام الخليفة بسمات سلفه ومشابهته في كافة الحالات والأمور ولذلك فإن خليفة الله هو من كانت له صلات وجودية بالله أكثر من الآخرين. وانطلاقًا من أن الله هو مصدر جميع الكمالات والخيرات ولا سبيل للشر والفساد في أفعاله، فلا بد للخليفة من أن يكون أكمل المظاهر وأفضل الخلائق في إظهار الكمالات والخيرات الربانية والإلهية. ما يتمخض عن هذه الآية الكريمة هو أن صاحب مثل هذا المقام والمكانة أفضل وأشرف من الملائكة أجمعين، إذ إنّ الملائكة وبالإشارة إلى إثارة الإنسان الفساد وأهليتهم بسبب الانشغال بالعبادة وتقديس الله وتسبيحه، طلبوا من الله وبكل احترام أن يمنحهم هذه المرتبة لكن الرحمن وبالحديث عن العلم بالأسماء، أظهر لهم أن بلوغ مثل هذه المرتبة بحاجة إلى خصوصية لم يتمكن الملائكة من الفوز بها، مع علو درجاتهم وكمالاتهم. الدليل الآخر على أفضلية خليفة الله على الملائكة هو أن كلهم وحتى الملائكة المقربين لله، كان عليهم الرضوخ أمام الإنسان والسجود له.

ما نستخلصه من الآيات القرآنية هو أن مصدر وآلية بلوغ هذه الدرجة والمرتبة هو العلم والمعرفة «بالأسماء»، معرفة يستطيع الإنسان نيلها وأن الملائكة وعلى الرغم من كل تلك الطهارة والنزاهة والتقدس، لم تكن لديهم تلك القابلية والقدرة لبلوغها والوصول إليها. وهذه الأهلية والقدرة الإنسانية هي من الأهمية بمكان، بحيث تغطي كافة مواطن الضعف والفساد وسفك الدماء لدى الإنسان وتبرر اختيار خليفة الله من بين أبناء الجنس البشري. يقول عز من قائل:

﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ * قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ﴾[١] .

---

١. البقرة: ٣١ ـ ٣٣.

لم ترد في القرآن الكريم إشارة واضحة ومباشرة إلى حقيقة «الأسماء» ويعتقد بعض المفسرين وبالاستناد إلى بعض المعلومات أن تكون الأسماء ترتبط بعالم يتخطى عالم الملائكة، حيث يقتضي العلم بها، الارتقاء وجوديًّا والوصول إلى كمال أعلى مرتبة من المرتبة الوجودية والكمال لدى الملائكة. عند هؤلاء المفسرين، لا يدخل العلم بالأسماء في سياق العلم باللغة وأسماء الأشياء؛ بل هو من نوع معرفة المسميات والحقائق. إن معرفة الألفاظ وتعلم أسماء المسميات من أشخاص وأشياء وإن كانت له قيمته؛ لكنه يبقى علمًا بالمفاهيم ولا يدل على الكمال الحقيقي وعلو الدرجات الوجودية خلافًا للمعرفة الإشراقية بشأن الحقائق المتعالية، لأن معرفة وجود متعال عن طريق الإشراق والمكاشفة، يستوجب نمطًا من الوئام والتوافق معه. وعليه، فالإنسان الذي يفلح في فهم هذه الحقائق وتلك الكائنات النورانية العليا، يتعدى بذلك الملائكة وجوديًّا، ويتقرب إلى ذلك العالم الأعلى.

حسب هذه الرؤية، فإن عالم الأسماء هو عالم الخزائن نفسه، حيث تعود جذور كل الأشياء إليه وأن الظواهر والخلائق في هذا العالم هي صورة مبسطة لتلك الحقائق والخزائن[1].

يقول تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾[2].

وعلى أي حال، فإن خليفة الله هو كل من بلغ مرتبة في الكمال الروحي ودرجات العلم والمعرفة، بحيث يضحي معلمًا للملائكة.

المسألة الجوهرية الأخرى تتعلق بمن تحددت لهم هذه المرتبة الروحانية. ثمة أسباب تدفعنا نحو القول بأن هذه المرتبة لا تقتصر على سيدنا آدمؑ. إذ إنّ عبارة ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ في الآية الآنفة الذكر هي جملة اسمية، قد ورد فيها اسم الفاعل (جاعل).

---

١. الطباطبائي، *الميزان في تفسير القرآن*، ج١، ص١١٧ ـ ١١٩؛ الشيرازي، *مفاتيح الغيب*، ص٣٣٠.

٢. الحجر: ٢١.

مثل هذا التعبير يدل على استمرار الخلافة. لو كانت الجملة فعلية ووردت عبارة «جعلت خليفة في الأرض» لما دلت على الاستمرار إطلاقًا. لو كان سيدنا آدمﷺ هو الخليفة الوحيد لله سبحانه وتعالى، لما صحّ استخدام اسم الفاعل لغويًّا.

السبب الثاني هو أن الملائكة وإثباتًا لأحقيتهم في إحراز هذه المرتبة، يشيرون إلى إثارة الإنسان الفساد في الأرض وسفكه الدماء. في حين إذا كانت هذه المرتبة تخص آدمﷺ، لما كان مبررًا مثل هذا الاحتجاج والبرهنة؛ إذ إنّ آدمﷺ لم يكن مثيراً لأي فساد أو شرور[١].

البرهان الثالث في هذا الصدد، هو أن القرآن الكريم قد نص بمرتبة الخلافة لأشخاص آخرين[٢]:

﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾[٣].

ومع هذا كلّه وذاك، من الصعب القبول بأن كافة الناس قادرون على أن يكونوا خلفاء لله. إذ إنّ ثمة من هم بحسب الخطاب القرآني أخس من الحيوان وأن قلوبهم هي كالحجارة أو أشد قسوة. ما يمكن قوله هو أن الله قد أودع قابلية وقدرة بلوغ هذه الدرجة في فطرة الناس كافة.

الكرامة الإنسانية

الكرامة ضدُّ الدناءة والكريم هو من كان نزيهًا وفاضلاً وكريمًا. وقد وصف القرآن الكريم،

---

١. مصباح اليزدي، *معارف قرآن*، ص٣٦٦.

٢. تؤكد الروايات الشيعية على ضرورة وجود الخليفة وحجة الله في كل عصر وتعتبر تلك الروايات الأئمة الهداة خلفاء لله. يقول الإمام عليﷺ: اللهم بلى لا تخلو الأرض من قائم لله بحجة... أولئك خلفاء الله في أرضه. (*نهج البلاغة*، الكلمات القصار، ١٤٧). كما يقول الإمام علي بن موسى الرضاﷺ: «الأئمة خلفاء الله في أرضه». (الكليني، *الأصول من الكافي*، كتاب الحجة، باب أن الأئمة خلفاء الله، الحديث الأول).

٣. ص: ٢٦.

الله سبحانه وتعالى والقرآن الكريم والملائكة والرسول الأعظم والمتقين بصفة «الكريم»، حيث يقول تعالى:

﴿فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ﴾[١].

﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ﴾[٢].

﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾[٣].

﴿بِأَيْدِي سَفَرَةٍ * كِرَامٍ بَرَرَةٍ﴾[٤].

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[٥].

وفي الآية ٧٠ من سورة الإسراء، فقد كرّم الله الناس أجمعين، حيث يقول:

﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾.

لا ريب في أن هذه الكرامة العامة، ذاتية وليست مكتسبة والمقصود من «الكرامة الذاتية» هو أن الإنسان تكوينيًّا قد خُلق على صورة، توجد في ذاته أهليات وقدرات مميزة، قد أهلته لنيل مكانة أرفع من معظم خلائق الله.

أما المراد بـ«الكرامة المكتسبة» فهو تلك المرتبة والمكانة التي يحرزها الإنسان بفضل اختياره. والفارق بين الكرامتين هو أن الأولى عامة وتشمل جميع أبناء الجنس البشري، في حين أن الثانية تخص أعدادًا معينة من الناس، أي كل الذين ينالون الكمالات الاختيارية.

---

١. النمل: ٤٠.

٢. الواقعة: ٧٧.

٣. التكوير: ١٩.

٤. عبس: ١٥ و ١٦.

٥. الحجرات: ١٣.

الدليل الآخر على الكرامة الذاتية لدى الإنسان، هو تلك الآيات التي ترى في الإنسان غاية لخلق الكثير من الخلائق وتراها مسخرة له:

﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾[١].

﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾[٢].

تضم عبارة «ما في السموات» في الآية ٢٠ من سورة لقمان، الملائكة أيضًا ولذلك فإن الملائكة أيضًا مسخرون للإنسان ويسعون لترتيب أمور دنياه وعقباه. فيتولى جمع منهم الوحي وهداية الإنسان ويهتم آخرون بتسجيل ما يعمله ويفعله من أعمال، كما يتولى بعضهم قبض روحه. إذن كفى في تكريم الإنسان وتعظيم الإنسان تكوينيًّا، أن نقول إن جميع أهل السماء والارض هم مسخرون له بشكل أو بآخر.

الشاهد الآخر على الكرامة الذاتية والتكوينية لدى الإنسان هو المواهب والكفاءات التي أودعها الله في ذاته تمهيدًا لبلوغه الدرجات العلى من الكمال والتقرب إلى الله. تتمثل أبرز تلك القابليات التكوينية في الفطرة الإلهية والأخلاقية لدى الإنسان وتعلمه الفجور والتقوى وإعطاءه جهاز فهم مميز وتمتعه بقوة الاختيار.

لقد وهب الله الناس جميعًا قابلية بلوغ أعلى الدرجات من الكرامة وإن كان بعضٌ فقط يعمل على بلورة تلك القدرات ونيل الكرامة المكتسبة:

﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ * ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾[٣].

نستخلص من القرآن الكريم والروايات أن الإنسان ينال الكرامة بفعل التقوى والتعبد للرحمن:

﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾.

---

١. لقمان: ٢٠.

٢. البقرة: ٢٩.

٣. التين: ٤ ـ ٦.

وقد ورد في الزيارة الجامعة الكبيرة، وصف الأئمة الهداة بقوله تعالى:

﴿عِبَادٌ مُكْرَمُونَ * لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾.

ويقول الإمام علي:

«ليسَ علىَ وجهِ الأرضِ أكرمُ على الله سبحانَه من النفسِ المطيعةِ لأمرِهِ»[١].

الإنسان أمين الله

يصف الله تعالى الإنسان في الآية ٧٢ من سورة الأحزاب كائنًا يحمل الأمانة الإلهية بكل أعبائها، حيث يقول: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾.

اختلف المفسرون في تفسير تلك الأمانة، حيث قدموا المزيد من القراءات بصددها. لكنهم غالبًا ما فسروها بـ «الاختيار» أو «التكليف» أو كل ما يمثل التكليف مقدمة للوصول إليه أي الولاية الإلهية والاستكمال علميًّا وعملياً عبر حقائق الدين والتعبد للرحمن[٢]. إذ إنّ الإنسان قادر على بلوغ مرتبة الولاية الإلهية بالتعبد والإخلاص والمجاهدة، بمعنى أن يتولى الله أموره في جميع الحالات وأن يتربى بالولاية الإلهية[٣].

إن هذا الكمال الاختياري هو ميزة ليس لأحد سوى الإنسان أن ينالها ويحرزها؛ إذ إنه الوحيد القادر على أن يسمو من العالم المادي والماديات نحو ذروة الإخلاص والتعبد والتقرب إلى الله عز وجل، خلافًا لسائر الكائنات والخلائق التي تسير فقط حسب طبيعتها نحو كمالها الطبيعي (وليس الكمال الاختياري). فسائر الخلائق لا تستطيع اختيار كمالها بنفسها ولذلك لا تتحمل مسؤولية اختيارها، بيد أن الإنسان هو الذي يختار كيفية عمله ومنهجه والاهتمام برغبات مقابل كبح جماح رغبات أخرى ولأنه يتزود بقوة

---

١. الآمدي، *غرر الحكم ودرر الكلم*، ج٥، ص٩٢.

٢. معظم ما يرد في هذا الجزء يستند إلى: الطباطبائي، *الميزان في تفسير الميزان*، ج ١٦، ص٣٧٠ ـ ٣٧٥.

٣. تذكر الروايات الإسلامية هذه المرتبة باسم «قرب النوافل» وسوف نتطرق إليها في الصفحات الآتية.

الاختيار فهو من يتحمل المسؤوليات.

وبما أن كافة المقدمات لهذا الكمال الاختياري (الاختيار والتكليف) والكمال الاختياري ذاته (الولاية الإلهية العامة) تعود إلى الله وتستمد قوتها منه ولا استقلال للإنسان في امتلاكها والتمتع بها، فقد ورد تعبير «الأمانة الإلهية» بشأنها، أمانة على الإنسان حفظ حرمتها واحترامها وأن يتوجس من التداعيات السلبية إذا خانها.

لعلنا نستطيع أن نستخلص من تلك الدلالة الظاهرة للآية أنه كان ثمة اجتماع حضرته كافة الخلائق والكائنات وأن الله قد عرض تلك الأمانة على المجتمعين وقد أبوا القبول بها، لعلمهم بتداعيات ذلك، في حين أن الإنسان وبكامل اختياره قد حملها وتقبل مسؤوليتها. إن هذه الدلالة الظاهرة للآية ستكون مقبولة إن لم يكن مضمونها «التمثيل» بل الإبلاغ عن حدث ما.

يتراءى لنا أن الآية الكريمة تلك تكشف وبلغة التمثيل عن أمر تكويني وتزيح الستار عنه. والحقيقة أن الإنسان وحده ومن منطلق شاكلة خلقه يمتلك تلك القدرة والموهبة والأهلية، أن يبلغ تلك الكمالات النابعة عن الاختيار. فذلك الواقع الذي يعتقد بامتلاك الإنسان تكوينيًّا هذه القابلية والقدرة، خلافًا للآخرين، قد ورد بلغة التمثيل من خلال عرض الأمانة الإلهية وامتناع سائر الخلائق عنها وقبول الإنسان بها.

ليس لنا أن نفسر عبارة: ﴿ظَلُومًا جَهُولًا﴾ في الآية تلك باعتبارها مذمة وإلقاء لوم على الناس جميعًا لحملهم تلك الأمانة. إذ يبدو أن العبارة قد وردت في وصف الإنسان وهي ليست تقييمًا أخلاقيًّا بشأن الناس أجمعين. فالكائن المتزود بقوة الاختيار، قد يبلغ أحيانًا الكمال الاختياري بسلوكه طريق المعرفة والإيمان التام والعمل الصالح، ما يجعله عالمًا عادلاً، وفي أحيان أخرى، ولاختياره الخاطئ ونتيجة للكفر وإثارة الفساد، يصبح جاهلاً ظالمًا لنفسه ومبتعدًا كل البعد عن كماله الأعلى والمطلق. لذلك، فإن الكائن القادر على الاختيار، قادر أيضًا على أن يظلم نفسه وأن يكون جاهلاً حيال تداعيات أفكاره وأفعاله.

إذن، أن تكون «ظلومًا جهولاً» يعني أنك صاحب اختيار ولا يعني ذلك أن كل إنسان يظلم نفسه حتمًا وأنه يجهل حقائق الإيمان وما يترتب على سيئات أعماله؛ بل المراد به من ذلك هو أن القدرة على مثل هذه الجهالة والظلمة هي موجودة في كل إنسان، لأن ذلك من متطلبات الاختيار وأن من يتمتع بالاختيار قد يكون تارة على صواب وكما قد يعزف نحو الجهل والضلالة تارة أخرى.

صورة الإنسان الكامل

لقد تحدثنا في ما سبق عن المكانة العليا للإنسان من منظور القرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة. في هذا الجانب من الكتاب، سوف نتناول مفهوم الكمال، قبل الوقوف عند درجات الكمال لدى الإنسان، راصدين بعد ذلك صورة الإنسان الكامل من منظور النصوص الدينية، على أن نستكمل المشوار بمعرفة سمات ومواصفات الإنسان الكامل وسبل بلوغ مثل هذه الدرجة من الكمال الإنساني.

مفهوم الكمال

يكمن كمال كل كائن في بلوغه مرحلة تناسبه وتتلاءم معه. بمعنى أن كل كائن يتزود بقابليات وقدرات للوصول إلى فعليات تنسجم مع طبيعته وقدراته الذاتية[١]. ولذلك، لا بد من فهم كمال أي كائن عبر غاياته التي يطلبها والأهداف التي يتطلع إليها ولا يمكن الحديث عن كمال كائن ما من دون أن نأخذ ذلك بالحسبان؛ أي، الكائن الكامل الذي قد بلغ الغايات التي قد خلق من أجلها ويتمتع بقدرات لبلوغها والوصول إليها.

لعل التفريق بين مفهومي «الكمال» و«التمام» يضع أمامنا صورة أكثر وضوحًا بهذا الصدد. فعندما نقول «إن (أ) كائن تام» فذلك يعني أن (أ) يحظى بكل ما يتمتع به أفراد جنسه في الحالات العادية والطبيعية. فمثلاً من له يد واحدة بدلاً من يدين إثنتين، ليس

---

١. ابن سينا، *الإشارات والتنبيهات*، ج٣، ص٣٣٨.

بكائن تام. في مثل هذه الحالة، لا تهمنا الغايات والأهداف وأن المرجعية الوحيدة لنا في تقييم التمامية هي دراسة سائر أفراد ذلك الجنس ومقارنة ذلك الفرد بهم. لكن، عندما نبتغي الحديث عن كمال (أ)، فحينها تصبح المرجعية درجة امتلاك (أ) وتمتعه بغايات ذلك الجنس وغاياته.

ليس من الصعب إبداء الرأي والحديث عن تمامية أو نقصان كائن لا يتمتع بأبعاد وجوانب مختلفة ومنوعة ويرنو إلى غاية ملموسة محددة. كما هو الحال بالنسبة إلى الأشجار إن أردنا الحديث عن كمالها. ولكن عندما يدور الحديث عن كمال الإنسان ونقصانه، فليس ذلك بالأمر الهين؛ لأن له قوى وقدرات ورغبات وغرائز مختلفة ومتنوعة تمامًا وحسب التعريف الذي أوردناه بشأن الكمال، فإن لكل بعد من أبعاد الإنسان غاية وكمالاً يسمو إليه. إذا أفلحت قوة التخيل لدى الإنسان في ابتكار صور مختلفة وبديعة، فعندئذ قد اقتربت من كمالها. وإذا استطاعت القوة العقلية لدى الإنسان أن تتعقل وتدرك الشؤون العقلية والعامة، تكون قد اقتربت من كمالها المطلق وإذا تغلبت القوة الشهوانية والرغبات البهيمية عند الإنسان، فإن الجانب الشهواني يكون قد بلغ كماله.

من هنا، فإن تفعيل كل جانب من جوانب الإنسان والكشف عن قدراته الخفية يعني أن الإنسان قد بلغ كماله في ذلك البعد والجانب من كيانه بالتحديد. هنا قد يسأل سائل أن أيًّا من هذه الكمالات والفعليات ستكون معيارًا لتقييم كمال الإنسان وأن في أي من تلك الجوانب والأبعاد الإنسانية يكمن الكمال الإنساني الأسمى؟

ثمة صلة قريبة تربط هذا التساؤل بسؤال جوهري آخر هو «في أي شيء تكمن سعادة الإنسان»؟ لقد بذل الباحثون على مدى تاريخ الفكر الإنساني جهودًا مضنية بغية الرد على هذا التساؤل. ففلسفة الأخلاق الكلاسيكية بمناهجها ومذاهبها الفكرية قد تأسست من أجل الإجابة عن مثل هذا السؤال. على سبيل المثال، ترى التلذذية[1] أو مذهب المتعة، أن سعادة

1. Hedonism

الإنسان وكماله يكمنان في المزيد من الاستمتاع والتلذذ، في حين أن ذلك الفريق من الفلاسفة الذي يعتبر العقل وقوة التفكير الجوهر الحقيقي لدى الإنسان، يعتبر الإنسان الكامل مرادفًا للحكيم وأن سعادة الإنسان رهن بالمعرفة السليمة للكون. إن مثل هؤلاء من الحكماء يعتبرون العقل أنه الأنا الحقيقي لدى الإنسان[١].

لعل اجتراح طريقة حل لمثل هذه القضية يرتبط بتحديد تلك الأبعاد والجوانب التي تشكل حقيقة الإنسان وإنسانيته. لقد ذكرنا في الفصل الثالث من الكتاب، أن كافة رغبات الإنسان ونزعاته المتعارضة تعود في الأساس إلى طبيعته وذاته. وعلى الرغم من ذلك، فإن بعض تلك النزعات والرغبات تتخطى الجانب البهيمي، حيث تشكل المعيار والأساس لتميز الإنسان عن سائر الكائنات والخلائق. إن مثل هذه النقطة آلية جيدة لتحديد معيار كمال الإنسان وسعادته. وبذلك يصبح تعزيز وتنمية وتفعيل تلك الجوانب غير البهيمية الركيزة الأساسية لرسم ملامح كمال الإنسان وسعادته.

إن تعزيز وتطوير الأبعاد غير البهيمية لدى الإنسان، سواء في البعد المعرفي والإدراكي (الإشراق والتعقل) أو في جانب النزعات المتعالية والفطرية، يسمو به نحو مراتب من الخلق والفعلية، إذا تمكن من إدراك حقيقتها سوف يستمتع بلذة ليس فوقها لذة. إن العمل على الارتقاء بالأبعاد غير البهيمية لدى الإنسان إلى مرحلة الكمال وبالتالي تحويل الإنسان الخاضع للطبائع إلى إنسان فطري، يساعد في رضوخ جميع الأبعاد الحيوانية والغريزية لإرادة الإنسان ليصل بعدها إلى الكمال المنشود. إذن، فالكمال الحقيقي للإنسان يتحقق بتخطي حاجز الأبعاد البهيمية وإن كانت تلك القوى والأبعاد المادية والحيوانية تواصل في الوقت نفسه، مشوارها نحو الكمال المنطقي والعقلي.

النقطة الأخرى هي أن معايير كمال الإنسان لا بد من أن تتعدى المواصفات الحيوانية وأن تستند إلى الأمور الحقيقية، إذ إنّ المعايير الاعتبارية والإيديولوجية لا تستطيع أن

---

١. مطهري، *إنسان كامل*، ص٨٧.

تكون مؤشرًا ومعيارًا لكمال الإنسان. إن ما يحقق كمال الإنسان ينبغي أن يكون من ضمن الأمور التي تزيد من جدارة الإنسان وتجعله كاملاً بشكل حقيقي، بعيدًا عن أي توافق واعتبار وأي رؤية فردية أو جماعية. وعليه، فإن أي خصوصية نضعها معيارًا لتمييز كمال الإنسان والإنسان الكامل يجب أن تسمو بوجوده نحو الكمال وأن تجعل نفسه أكثر علواً وثراءً.

لقد دفع هذا الأمر بعض كبار الحكمة والعرفان نحو الاعتقاد بأن النفس هي مسار الكمال الإنساني نفسه، مستلهمين المضمون القرآني ومؤكدين على وحدة السالك والمسلك في السير الاستكمالي. فبعبارة أخرى: فإن مسار الإنسان لبلوغ الغاية المطلقة هو نفسه. إن ما ظهر من أعماله وما بطن يترك أثرًا في نفسه وأن كل شيء يعود إلى ذاته وأن ظلمة النفس هي التي تحدد ذلك المسار وكذلك نورانيتها وضياؤها:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾.

إذا ابتغى الإنسان بلوغ كماله المطلق، فلا ينبغي له أن يتجاوز حدود نفسه. فالإنسان عند سلوكه طريق الكمال وبلوغ الغايات الإنسانية يقوم بواجبات وأفعال، غير أن ما يكتسبه في هذا المسار لا يخرج عن إطار وجوده ونفسه. إننا ومن خلال القيام بفعل ما أو التفكير أو القصد والنية لا نخرج عن إطار أنفسنا[١].

ولذلك، فإن كل أمر يخرج عن الوجود الإنساني، كالشهرة والثروة والمكانة الاجتماعية التي تدخل ضمن الأمور الوهمية والاعتبارية، هو بمثابة الخروج عن إطار إنسانية الإنسان ولا يشكل كمالاً حقيقيًا له. إن كل إحسان يقوم به الإنسان وإن كان لوجه الله ومرضاته، غير أن ثماره تعود إلى نفس الإنسان ويترك أثرًا تكوينيًّا وحقيقيًّا في حقيقة نفسه وذاته:

---

١. الطباطبائي، *الميزان في تفسير القرآن*، ج٦، ص١٧٧ ـ ١٨٠.

﴿إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ﴾[١].
﴿قُلْ إِنَّ الْخَاسِرِينَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ﴾[٢].

الكمال الإنساني المطلق

كما أسلفنا، فإن كمال الإنسان يعني تكامله نفسانيًّا. ففي تصنيف عام، تتوزع كافة الأمور التي تمهد الطريق أمام كمال النفس وتفعيلها، على بعدين، أحدهما نظري والآخر عملي. ذلك لأن الروح الإنسانية لها بعدان رئيسيان هما النظري والفعلي. فكل ما يؤثر حقيقيًّا في نفس الإنسان ويبلور فيها فعلية جديدة، إما يرتبط بالجانب النظري وإما بالجانب العملي.

ما نقصده من الجانب النظري هو البعد المعرفي لدى الإنسان. فكل معرفة جديدة، سواء كانت عقلية مفهومية أو إشراقية وبالمكاشفة، تخلق حسب طبيعتها وأهميتها كمالاً جديدًا في نفس الإنسان. ما يؤيد ذلك هو المقولة الفلسفية التي ترى أن العلم والمعرفة ليسا عرضيين أو زينة للنفس بل يتحدان معها وجوديًّا. في المقولة الفلسفية الشهيرة «وحدة العلم والعالم والمعلوم» يثبت الفلاسفة وبالبراهين والحجج الدامغة بأن صلة العالم بالعلم ليست كصلة اللون بالجدران (العرض والجوهر). إذ إننا وفي مقولتي العرض والجوهر، بصدد كيانين مختلفين، يستند أحدهما (العرض) إلى الآخر (الجوهر) وأن حقيقة كل منهما مستقلة عن الآخر ولكل منهما وجود منعزل عن الآخر. مع فارق هو أن العرض لا يتكون وحده ومن دون مكان وجوهر. فعندما يكتسب الإنسان معرفة حيال ظاهرة ما، تصبح تلك المعرفة شأنًا من شؤون النفس، بمعنى أنه ليس لذلك العلم كيان يستقل عن العالم وأن العالم أيضًا لا يوجد مستقلاً وغريبًا عن العلم، حيث إن ذلك العلم يعتبر ضمن هوية النفس الإنسانية وحقيقتها وليس أمرًا متعلقًا بها.

---

١. الإسراء: ٧.

٢. الزمر: ١٥.

من هنا، فإن الإنسان كائن يتكامل علميًّا ونظريًّا ويحرز كمالاً جديدًا بفعل زيادة معرفته وعلمه. ترتبط نسبة هذا التكامل المعرفي مباشرة بالمراتب الوجودية للمعلوم وموضوع المعرفة. فالإنسان الذي لا يتجاوز إطار معارفه مستوى الظواهر الحسية والصور الخيالية، سيقف عند حد **التجرد المثالي** من حيث التكامل العلمي. وفي المقابل، فإن الإنسان الذي يتمكن من فهم القضايا العقلية، يبلغ مرحلة التجرد العقلي وعلى هذا النسق، فالذين يبلغون مرحلة الفهم الإشراقي لأسماء الله وصفاته، ينالون درجات عليا من حيث التكامل النظري.

أما المعنى المراد من الجانب العملي للروح فهو أن النفس الإنسانية وعلى غرار سلوكيات معينة تشهد تطورات وتبلورات جديدة. الغرض من العمل هنا، ليس التصرفات الخارجية والجسدية على وجه التحديد؛ بل يشمل الأفعال النفسية لدى الإنسان أيضًا. أفعال وأمور كالقصد والإخلاص والخضوع والخشية والخلقيات والملكات والسجايا الأخلاقية.

صحيح أن تلك الأمور ليست من قبيل المعارف؛ لكنها تؤثر إلى أبعد الحدود على النفس الإنسانية وتفتح المجال أمام تحول وتبدل طبيعة النفس وحقيقتها. لذلك، يتشكل «الأنا» و«الماهية» و«الحقيقة» لدى كل فرد وفقًا لمعارفه وأعماله (نظريًّا وعمليًّا) وكما إن كيفية المعارف ونوعها تؤثر في الدرجة الوجودية ونسبة التكامل الروحي الذاتي في كل فرد، فإن نوعية الأعمال، لا سيما الأعمال الاستبطانية تترك آثارًا على التكامل النفساني لديه أيضًا.

يعتبر القرآن الكريم الغاية من وراء بعثة الأنبياءعليهم السلام تكامل الإنسان نظريًّا وعمليًّا حيث يقول:

﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾[١].

---

١. الجمعة: ٢.

يشير مفهوم «تزكية النفوس» في الآية الكريمة إلى الجانب العملي، فيما يدل مفهوم «تعليم الكتاب والحكمة» على الجانب النظري لدى الإنسان.

ينطلق التكامل الإنساني نظريًّا وعمليًّا من مراحل دنيا قبل أن ينتهي إلى المراحل العليا تدريجيًّا. أما أعلى مرحلة من التكامل المعرفي والعملي لدى الإنسان، فإنّها تفضي إلى الكمال المطلق لديه نظريًّا وعمليًّا. بمعنى يمكن تحديد غاية مطلقة لكلا البعدين. تشير الآية رقم ٥٦ من سورة الذاريات إلى أن الغاية النهائية للبعد العملي للإنسان هي بلوغ درجة «التعبد»:

﴿مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾.

يبدأ التعبد لله من المراحل الأولى وهي الخضوع والخشية شكليًّا (العبادات شكليًّا) وتنتهي إلى الدرجات النهائية وهي ذروة الإخلاص الذي يعني بلوغها بلوغ مرتبة «الولاية الإلهية العامة». يذكر حديث «قرب النوافل» وبوضوح البركات والخيرات التي تترتب على بلوغ الإنسان مثل هذه المرتبة. يقول الرسول الأعظمﷺ:

«قال الله عز وجل: ما تقرب إلي عبد بشيء أحب إلي مما افترضت عليه وإنه ليتقرب إلي بالنافلة حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ولسانه الذي ينطق به ويده التي يبطش بها. إن دعاني أجبته وإن سألني أعطيته»[١].

وفقًا للحديث، فإن انضواء الإنسان تحت مظلة الولاية الإلهية هو نتاج لبلوغ مرتبة التعبد التام، حيث تصبح كافة حالات الإنسان من نوايا وأفكار وأفعال جسدية، ربانية وإلهية، وينقطع الطريق أمام الأنانية وحب الذات ويتسم الإنسان بسمات إلهية ويتخلق بأخلاق الله عز وجل. هذه الدرجة من التعبد هي قرة عين السالكين إلى الله وغاية غاياتهم. يقول الخواجة عبد الله الأنصاري: إلهي إن ناديتني يا عبدي، فإن فرحتي ستتخطى حدود العرش.

---

١. الكليني، *الأصول من الكافي*، ج٤، ص٥١. ولقد روى أهل السنّة هذه الرواية أيضًا. (انظر: المتقي الهندي، *كنز العمال*، ج٧، ص٧٧٠).

في تشهدات صلواته، يشهد كل مسلم بالغدو والآصال على بلوغ الرسول الأعظم هذا المقام المحمود: «وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله».

تفيد الآية الأخيرة من سورة الطلاق بأن معرفة الله هي غاية البعد النظري لدى الإنسان:﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾[1].

أما غاية الجانب المعرفي لدى الإنسان فهي العلم بالتوحيد الإلهي والعلم بأسماء الله وما يعبر عنه القرآن الكريم بـ«لقاء الله»: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾[2].

ليست هذه المعرفة، عقلية وتصورية على الإطلاق، إذ إنّ مثل هذه المعرفة بشأن الله عز وجل متجزئة وغير كاملة، ولا يمكن اعتبارها الكمال المطلق للجانب النظري لدى الإنسان. يقول الإمام محمد بن علي الباقر عليه السلام بشأن نقص المعرفة العقلية اتجاه الله: «كل ما ميزتموه بأوهامكم في أدق معانيه، مخلوق مصنوع مثلكم مردود إليكم»[3].

إذن فالمعنى المراد من معرفة الله ولقائه باعتباره الكمال الحقيقي للإنسان، هو المعرفة الإشراقية والمكاشفة التي تختلف نسبتها باختلاف الاستعدادات والقابليات الخلقية عند كل فرد. لن يستطيع أحد معرفة ذات الله بالمكاشفة. وكلما ازداد كمال وجود الإنسان وعروجه روحيًّا، نال معرفة أعمق وأكمل في هذا الصدد.

يطلق الخطاب القرآني على ما يجمع الكمالين النظري والعملي في الإنسان، عنوان «القرب الإلهي»، كما يعتبر الإنسان الكامل من «المقربين». من ينال رتبة القرب الإلهي فإنه قد أحرز فعليًّا الكمال المطلق للجانب العملي ولقاء الله أيضًا. ويعبر القرآن الكريم أحيانًا عن القرب الإلهي، بعبارة «عند الله»:

---

١. الطلاق: ١٢.

٢. الانشقاق: ٦.

٣. البهائي، *الحبل المتين*، ص٣٩٨، (عن الإمام محمد الباقر عليه السلام).

﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ * أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾[١].

﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ * فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُقْتَدِرٍ﴾[٢].

﴿عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ﴾[٣].

درجات الكمال الإنساني

خلافًا للكمالات والغايات المادية، لا تتساوى الكمالات الروحية الإنسانية والقرب الإلهي. فالذين يسلكون الطريق إلى لقاء الله والذين يتخلقون بأخلاق الله، لا يصلون إلى غاية موحدة ومماثلة؛ بل إن لهذه الكمالات درجات ومراتب، يبلغ كل فرد درجة ومرتبة محددة منها: ﴿لَهُمْ دَرَجَاتٌ﴾[٤]، وأيضًا: ﴿هُمْ دَرَجَاتٌ﴾[٥].

ثمة نقطة طريفة في عبارة «هم درجات»، حيث تنص على أن الاختلاف في الدرجات بين الناس لا يرتبط باختلافهم في عناصر خارجة عن ذواتهم وأنفسهم؛ بل إن نفوسهم هي التي تتطور وتتقسم إلى درجات ومراتب مختلفة. تشكل الآية برهانًا آخر على أن انعكاسات أفعالنا ونوايانا وجهودنا تتبلور في النفس وأن السالك إلى الله تعالى يسير في طريق نفسه إلى الله وأن المعرفة وأفعاله ما ظهر منها وما بطن تزيد أو تحد من درجات ذاته. إذن فليس الاختلاف في النعم والأجر وحده الذي يؤثر في اختلاف درجات الناس، وإنما الاختلاف في الكمالات والغايات والدرجات عند الإنسان، يعود في الأساس إلى حقيقة ذاته.

أما الدليل الآخر على اختلاف درجات الكمال، فهو أن تلك المواصفات والخواص

---

١. الواقعة: ١٠ و ١١.

٢. القمر: ٥٤ و٥٥.

٣. آل عمران: ٤٥.

٤. الأنفال: ٤.

٥. آل عمران: ١٦٣.

التي ترشد الإنسان نحو الكمال المطلق، هي ذات نسب مختلفة. فأمور مثل الإيمان والتقوى والمعرفة والعمل الصالح لا يمكن تحديد حدودها. فآية ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾[١] تشير إلى حقيقة مفادها أن لا حدود تحد التقوى؛ بل إنها فضيلة يجب أن يكدح كل فرد حسب قدرته من أجل إحرازها والوصول إليها:

﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾[٢].

تشير الآية إلى أن اختلاف درجات الأفراد يتبع اختلاف درجاتهم في الإيمان والعلم والمعرفة. إيضاحًا لعدم النهاية في الكمال المطلق لدى الإنسان واختلاف الدرجات، لعلنا نستطيع البرهنة من خلال القول إن الله عزّ وجل هو مصدر كل الخيرات والكمالات وكلما تقرب الإنسان من هذه الحقيقة المتعالية، ازدادت درجاته وارتفعت مكانته، سواء كان هذا التقرب في الجانب المعرفي ومكاشفة أسماء الله وصفاته أو في الجانب العملي والتخلق بأخلاق الله. ولأن كمالات هذا الوجود المطلق وخيره، ليست متناهية ومحدودة، فإن درجات الإنسان وكمالاته أيضًا غير محدودة وغير متناهية.

الإنسان الكامل: سماته ورؤاه

لقد شغلت مواصفات وسمات الإنسان الكامل حيزًا كبيرًا من النصوص الدينية. فالوقوف عند هذه النصوص من آيات وروايات وأحاديث هو السبيل الأوحد لمعرفة كافة أبعاد شخصية الإنسان المثالي والكامل من منظور الدين الحنيف. هنا وفي هذا الجزء البسيط لسنا بصدد تزويد القارئ بقائمة شاملة من تلك المواصفات والسمات، لكننا سوف نتطرق إليها بالإجمال والاختصار. ما نقصده من الرؤى وخصائص الإنسان المثالي، هي دراسة نظرة الإنسان الكامل إلى الله عز وجل والدنيا وسائر الناس ودراسة القيم التي تتحكم بفكره وذهنه والإجابة إجمالاً عن تساؤل عن طبيعة نظرة الإنسان

---

١. التغابن: ١٦.

٢. المجادلة: ١١.

الأمثل الذي يتطلع إليه الإسلام، بشأن الخالق والكون والإنسان والقيم والطموحات التي عليه الالتزام والتمسك بها في حياته. ما يأتي هو ملخص لتلك الرؤى والقيم:

أولا: أن الإنسان الأمثل في المنظور الإسلامي يرى نفسه سالكًا في الطريق إلى الله:

﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾[١].

﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾[٢].

إن الإنسان وفي صيرورته وصعوده إلى الله، يبحث عن إلهٍ العالمُ في حضرته وقائم بوجوده، وهو حقيقة من دونها لا دوام للإنسان بل للعالم وما فيه:

تتــجه كل الأجـــزاء نحو الكل
فالعندليب لا يعشق سوى الورد
ما يـذهـب مـن البحر إلى البحر
يرجع إلى مكان حــيث أتى منه

في رؤية الإنسان الكامل، لا يغيب خالق الكون عن مشهد الحياة الإنسانية وسائر الكائنات الممكنة؛ بل إنه مع سمو مرتبته ورفعتها، يدنو من أدنى درجات الكون: ﴿هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾[٣].

يقول الإمام علي عليه السلام: «عالٍ في دنوه ودانٍ في علوه»[٤].

يرى الإنسان الكامل، أن العلاقة بين الله والإنسان، هي علاقة الماء بالسمكة. فالسمكة عندما تصل إلى العين، تتعرف على حقيقة كانت معها منذ نشأتها. إن الإنسان وإن كان يرى نفسه بعيدًا عن الله ويسير إليه، فهو مثل الذي يسير وبعين مغمضة نحو الضياء. النور يحيط بالذي قد غمض عينيه ومن أجل الوصول إلى النور عليه أن يفتحهما

١. البقرة: ١٥٦.

٢. الانشقاق: ٦.

٣. الحديد: ٤.

٤. المجلسي، *بحار الأنوار*، ج٩٠، ص١٨٩.

وأن يزيل الحجاب عنهما:

لسنوات كـان القلب يطلب منا كأس جـــمشيد[١]

وكان يتــمنى من الغريب ما يــمـتلـكـه بنفسه

إن الجوهر الخارج عن نطاق الكـون والمـكان

كان يطلبه القلب من التائهين على شاطئ البحر

كان هنــاك عاشقٌ، الله يرافقه في كـل الأحوال

هو لـم يـرَ الله وكــان يدعــــــوه عن بـــعد

ثانيًا: أن الفراق والتلهف للقاء الله، يخلقان حالة حزن طيبة ورفيعة جدًّا في نفس الإنسان الكامل ويثير فيه حيرة باطنية تنبع عن حاجته الفطرية. إن هذا الحزن وإن كان مبرحًا، فيه حلاوة لا تعادلها حلاوة أخرى. وكما يقول الشاعر الإيراني سعدي الشيرازي:

إن تراب حي الحبيب، ماء حياتي،

إن كان العالمان كلهما بهجة وسرور، فدعنا نحن وحزن الحبيب.

وصفًا لهذا الألم يقول الشهيد مرتضى مطهري:

«لا تتساوى حيرة العارف وحيرة الفيلسوف، فكلاهما يتحيران بحثًا عن الحقيقة، غير أن حيرة الفيلسوف هي حيرة المعرفة والوصول إلى الحقيقة، وحيرة العارف هي حيرة الوصل والاتحاد والانمحاء. إن حيرة العارف هي حيرة الحب والانجذاب، ما لا يوجد لا في الحيوان ولا حتى في الملائكة الذين يتكوّن جوهرهم من معرفة الذات والمعرفة»[٢].

لا يعرف الملك ما الحب، فلا تحك لي قصصًا

اطلب الكأس ورشّ ماء الورد على تربة الإنسان

---

١. كأس اسطوري يرى الملك الإيراني جمشيد فيه جميع العالم.

٢. مطهري، *إنسان در قرآن*، ص٧٤.

ظهر وجهك فجأة، فرأى أن لا حب عند الملـَك
صـار كالنـار لهذه الغيـرة ومال صـوب الإنـسان

ثالثًا: يدرك الإنسان الكامل وبفضل المعارف الدينية، أن تسليم القلب والذات للحبيب وبذل أشد الحب له، يعني الوصول إلى أرفع القيم والدرجات: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾[١].

يؤكد الله عز وجل في القرآن الكريم أن ما يناله الإنسان من أجر إزاء التقوى والتوكل والإحسان والتوبة وسائر الفضائل هو يدل على حبه للإنسان: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾[٢]، ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾[٣]، ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ﴾[٤]، ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾[٥].

في نظرة الإنسان الكامل والمثالي لدى الإسلام فإن سر التشوق إلى الحضرة الربانية كامن في حب الله له، لأنه هو الذي يدبر نظام الكون وأن جاذبية الحبيب هي التي تزيد من نار التلهف والتشوق. وكما يقول جلال الدين المولوي:

لا تـقـل إن لا طـريـق لـذلك الــملك
فـبـفـضـــل الـكرام لا تـصعب الأمور
لا مــحـب يبـحـث عـن الــوصــال
إن لــم يـكـــن حـبـيـــبه يـبـحـث عنه
فور أن يضيء نور الحب قلب المحب
فاعلم أيضًا أن حبًّا يحتل قلب الحبيب[٦]

وأيضًا يقول الشمس المغربي:

---

١. البقرة: ١٦٥.

٢. آل عمران: ٧٦.

٣. المائدة: ١٣.

٤. البقرة: ٢٢٢.

٥. الحجرات: ٩.

٦. المولوي، *المثنوي*، الدفتر الأول، القسم ٩.

لا ظـــهـور مــن دون ضـــياء وجهـك
لا ظهور كالذرة من دون شمس حبك
إن لـم تأخـــذنا موجــتك نحو البحار
لا سبـــيل من شـطــآننا نـحو البـحار[1]

رابعًا: يرى الإنسان الكامل أن سعادته ترتبط بعدم التعلق بالدنيا ومظاهرها وأن الدنيا مجرد ممر وجسر نحو الحياة الأخرى. في رؤيته التي ترى الحق عبرها، فإن الدنيا وإن كانت إحدى خلائق الله ومظهرًا من مظاهره الجمالية وآية من آيات حسنه، غير أن التعلق بها والانشغال بها دون غيرها، سوف يعقبه الخسران وغفلة كبرى: ﴿**وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ**﴾[2].

ولذلك فإن التخفف والإعراض عن الماديات هما من خواص الإنسان الكامل. يقول الإمام علي‍؈: «تخففوا تلحقوا»[3].

حسب ما يراه الإنسان الكامل، فإن كل الذين تغرهم الحياة الدنيا ومتاعها هم كالأطفال الذين يلتهون بألعاب وهمية وقد حرمتهم الدنيا من الوصول إلى صفو الحقيقة.

﴿**وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ**﴾[4].

الـــــدنـيا كالــــزبد ولكــن أي زبـــــــــــد
ليست فوق سطح المياه وإنما فوق السراب
وأي ســــراب، ما نـــــراه في الأحـــــــلام
وأي حـلم، حـــلمُ شـديد السكر المتهالك

---

١. المغربي، *ديوان*، الغزل رقم ٨٩.
٢. آل عمران: ١٨٥.
٣. *نهج البلاغة*، الخطبة ٢١.
٤. الأنعام: ٣٢.

خامسًا: أن الإنسان الكامل قد نال «حياة طيبة»:

﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً﴾[١].

تختلف «الحياة» في الخطاب القرآني عن غيره من الخطابات، حيث ينالها الإنسان بالإيمان ومعرفة المعارف الإلهية والربانية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾[٢].

ولذلك فإن رسالة الأنبياء وإنذاراتهم تجدي فقط من يعرف الحياة الروحانية ولم يسقط بعد في بئر الطبيعة وزنزانة الجسد.

﴿لِيُنْذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا وَيَحِقَّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾[٣].

﴿وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ﴾[٤].

ومن خصائص أصحاب الحياة الطيبة أنهم وبالعناية الإلهية ينالون علمًا يقودهم حتمًا نحو الحق: ﴿أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ﴾[٥].

إن الحياة الطيبة تلازم الإنسان الكامل في هذه الدنيا وليس فيها إشارة معينة إلى الحياة الأخرى. إن الإنسان الكامل وفي هذه الدنيا وعلى الرغم من كل المآسي والنوائب الدنيوية، يكون صاحب حياة روحانية وباطنية. إن استسلام القلب لله تعالى والتوكل عليه والكف عن الأهواء، يدخل في باطن الإنسان الكامل شعورًا بالسكينة والارتياح والبهجة الروحانية وقوة وعزة خاصة[٦].

من يجهلون الحياة الطبية ولا يرون من الإنسان سوى هذا الجسم المادي، فإنهم

---

١. النحل: ٩٧.

٢. الأنفال: ٢٤.

٣. يس: ٧٠.

٤. فاطر: ٢٢.

٥. الأنعام: ١٢٢.

٦. الطباطبائي، *الميزان في تفسير القرآن*، ج١٢، ص٣٦٦.

غافلون عن الروح الإنسانية وعظمتها وكمالاتها ولذاتها الروحانية التي يمكن أن تتبلور في ذات الإنسان. إن الإنسان وعلى ضوء نيل الحياة الطيبة، يصبح المرآة الكاملة للأوصاف والكمالات الإلهية ويضحي خليفة لله، كما يقول جلال الدين المولوي:

إن إبليس لم يرَ من الإنسان سوى صورته
وغفل عن معناه ومغزاه ذاك الرجيم اللئيم
هو لم يعلم بأن أوصاف الكمال
تظهر في مرآة الجمال
كل ما يوجد فيه، صورة عنه (عن الله)
كصورة القمر في مياه النهر
هو شمس كامنة في ذرة
فجأة تفتح هذه الذرة فمها
إن كنت في الصورة عالم أصغر
فإنك في المعنى العالم الأكبر

سادسًا: أن الإنسان الكامل قد بلغ حقيقة التوحيد. وهذا البلوغ يكون تارة في الأفكار التي تتبلور عبر العرفان النظري والفلسفة وتارة أخرى يتجلى في المكاشفة والمعرفة الإشراقية التي تتحقق عبر العبادة الكاملة والعرفان العملي.

في العرفان العملي، تتحقق للعارف مراحل التوحيد الثلاث أي التوحيد الأفعالي والصفاتي والذاتي بالتوالي والتدريج عبر المكاشفة. ما يتمخض عن الوصول إلى حقيقة التوحيد هو أن الموحد لا يرى نفسه مستقلاً في أفعاله وإنما يجد كافة الكمالات والخير نابعةً من الذات الربانية وأن كمالات الكون كلها تبلور لجمال الإله وكماله. ويرى نفسه وكافة الخلائق متصلين بالله في الأفعال والصفات؛ بل يعتبر أساس الخلق وذات كافة الممكنات متعلقة بوجود الله ومنه وقائمة بوجوده.

سابعًا: السمة الأخرى للإنسان الكامل هي حبه الشديد للآخرين، حيث يتألم بتألمهم

ويبذل قصارى جهده لخلاصهم وإرشادهم نحو مرحلة الكمال: ﴿**لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ**﴾[١].

كما إن الإنسان الكامل منهمك بهداية الناس وإنقاذهم، بحيث إنه ومن شدة الحزن على ضلالتهم يبلغ حد الموت: ﴿**فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا**﴾[٢].

إنه يتألم لضلالة الناس وكفرهم؛ بل يتألم أيضًا بسبب جوعهم وفقرهم وتعرضهم للظلم والحرمان، بحيث إنه لا يستطيع أن ينام مبطانًا وملآن البطن لقلقه من أنه قد يكون في أقصى نقاط البلاد ثمة شخص ينام جائعًا:

«هيهات أن يغلبني هوائي ويقودني جشعي إلى تخير الأطعمة ولعل بالحجاز أو اليمامة من لا طمع له في القرص ولا عهد له بالشبع أو أبيت مبطانًا وحولي بطون غرثى وأكباد حرّى»[٣].

ثامنًا: أن الإنسان الكامل يبحث عن «معرفة الذات» ويسعى كادحًا لمعرفة حقيقة نفسه وإزالة «الأنا» غير الحقيقية. يقول الإمام علي‌ﷺ: «عجبت لمن ينشد ضالته وقد أضل نفسه فلا يطلبها»[٤].

إن الإنسان الغريب عن نفسه، يزيل الأنا الحقيقية لديه ويؤصل لغيرها ويظن أن جسمه المادي أو الحالات أو الاعتبارات الاجتماعية هي الأنا الحقيقية.

على هذا، فالإنسان الذي لم يبلغ مرحلة الكمال، يغفل عن ذاته الحقيقية، لكنه لا يغفل عن ذاته الحيوانية وغير الأصيلة بل يوليها المزيد من الاهتمام: ﴿**وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ**

---

١. التوبة: ١٢٨.

٢. الكهف: ٦.

٣. *نهج البلاغة*، كتاب رقم ٤٥. بعث الإمام بهذا الكتاب إلى عثمان بن حنيف.

٤. الآمدي، *غرر الحكم ودرر الكلم*، ج٤، ص٣٤٠.

أَنْفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ﴾[١].

إن المعرفة الحقيقية حيال النفس تقود الإنسان الكامل نحو بلوغ مرحلة التوحيد ومعرفة الله عز وجل: «من عرف نفسه فقد عرف ربه». كما إن الغفلة عن الله والاهتمام بـ«الأنا» غير الحقيقية تؤول إلى نسيان الله سبحانه وتعالى، أي ابتعاد الإنسان عن الله يؤدي إلى ابتعاده عن نفسه وذاته: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾[٢].

آليات البحث عن الكمال

بالمجاهدة والمثابرة، يستطيع الإنسان أن يصل إلى الشخصية الإسلامية المثلى والكاملة. غني عن القول إن الوصول إلى أعلى مراتب الكمال الإنساني وهي مرتبة «خليفة الله» لا تتيسر للجميع، غير أن المراتب والدرجات الدنيا يمكن للجيمع أن يبلغوها.

إلى جانب رسم ملامح الشخصية الإنسانية المثالية وإعطاء مواصفاتها وسماتها، تزودنا النصوص الإسلامية بآليات الوصول إلى مثل هذه الشخصية:

يؤكد القرآن الكريم على الإيمان والعمل الصالح أكثر من أي موضوع آخر ويعتبرهما جناحين للصعود نحو الله سبحانه وتعالى، حيث يقول:

﴿يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾[٣].

تعني «الكلمة» كل شيء يظهر ما بطن. يعتبر القرآن الكريم عيسى عليه السلام «كلمة الله»، إذ إنه مظهر لله وآيته. في مرتبة أدنى من الأنبياء والأولياء الذين هم كلمات تامة، تبدو كافة الخلائق بمثابة كلمات الله؛ لأنها تمثل جبروته وجماله وقدرته: ﴿مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾[٤].

---

١. آل عمران: ١٥٤.

٢. الحشر: ١٩.

٣. فاطر: ١٠.

٤. لقمان: ٢٧.

والمعنى المراد من الكلم الطيب الذي يصعد إلى الله في الآية العاشرة من سورة فاطر، هو روح المؤمن الطيبة صاحب الإيمان والاعتقاد الطيب. ولا تفرّق معظم الآيات القرآنية بين دور الإيمان والعمل الصالح في هذا الصدد، في حين أن بعض الآيات تحصر التأكيد على الإيمان ومعرفة الله بمثابة مقياس لترفيع درجات الكمال لدى الإنسان[١]، ما يدل على الدور المميز للإيمان: ﴿**يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ**﴾[٢].

والعمل الصالح هو عبارة عن العمل وفقًا للوحي والواجب والمسؤولية، أي القيام بما هو واجب شرعي لكل مؤمن في كل لحظة. إن المزج بين عنصري الإيمان والعمل الصالح من شأنه إسعاد الإنسان وبلوغه الحياة الطيبة: ﴿**مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً**﴾[٣].

وتشكل العبادات أبرز نماذج العمل الصالح، لا حاجة لتوضيح مدى تأثيرها في سلامة الإنسان باطنيًّا وفي عروجه الروحي.

لا شك في أن الإيمان والعمل الصالح يتبادلان التأثير. فالقيام بالعبادات والعمل الصالح ينبعان من الإيمان. وما لم تظهر في باطن الإنسان المعتقدات السليمة والإيمان الحقيقي، لا يصدر عنه العمل الصالح والعبادات. من جهة أخرى، تعزز الأعمال الصالحة والطيبة بدورها أسس الإيمان في بواطن المؤمنين. تتناول الكثير من الآيات الأثر الذي يتركه العمل الصالح في اكتمال وزيادة نور الإيمان والهدى في الإنسان:

﴿**وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى**﴾[٤].

---

١. تؤكد بعض الروايات على الدور الخاص للإيمان وقوته في تقريب الإنسان من الله. يقول الإمام علي عليه السلام: «أقرب الناس من الله سبحانه أحسنهم إيمانًا».

٢. المجادلة: ١١.

٣. النحل: ٩٧.

٤. مريم: ٧٦.

﴿لِيُخْرِجَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾[١].

كما إن قوة الإيمان والهدى تخلق المزيد من الاستعداد في سبيل الطاعة والقيام بالصالحات وبذلك، تتواصل العلاقة المتبادلة وكل درجة من العلم والمعرفة والإيمان تمهد لدرجة من العبادات والخلوص والعمل الصالح والعكس صحيح.

من جهة أخرى، فإن ارتكاب الكبائر من الإثم والتخلي عن الأعمال الصالحة يفتح الطريق أمام تقويض الإيمان، بحيث ينتهي إلى الكفر والنفاق:

﴿فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُوا اللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾[٢].

﴿ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ الَّذِينَ أَسَاءُوا السُّوأَى أَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَكَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِئُونَ﴾[٣].

من الأسباب التي تساعد الإنسان في بلوغ الكمال المنشود التعقل والوعي. لقد وردت في القرآن الكريم أكثر من ٣٠٠ آية بشأن المعرفة والوعي والتفكير. كما إن روايات الأئمة الأطهار عليهم السلام تؤكد على مقولة التعقل ولذلك، تبدأ الفصول الأولى من كتب المفكرين الشيعة الكبار ككتاب أصول الكافي بعناوين مثل «كتاب العقل والجهل». يقول الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله للإمام علي عليه السلام: «يا علي، إذا تقرب العباد إلى خالقهم بالبر فتقرب إليه بالتعقل تسبقهم»[٤].

يرى الشاعر الإيراني جلال الدين محمد البلخي المولوي أيضًا أن العبادات إنما تنتهي إلى إكمال العقل وحفظه:

إن العقل الإيماني هو كالمــــراقب العادل

يصون مديـــــنة القـــــلب ويـــحكـــــمها

---

١. الطلاق: ١١.

٢. التوبة: ٧٧.

٣. الروم: ١٠.

٤. الريشهري، *ميزان الحكمة*، ج٨، ص١١٣.

ما أطيب ما قاله ذاك الرسـول الخـلوق
قليل من العقل أفضل من الصيام والصلاة
إذ إن العقـل هو جوهـر وهذان عارضان
وهذان يفترض بهما أن يكونا مكـملين له

إن العلاقة المباشرة بين الوعي والتعقل من جهة والسعادة وكمال الإنسان من جهة أخرى، تأتي بسبب أن كمال الإنسان يتحقق في ظل عمله الإرادي. من جهة أخرى، فإن الإرادة هي نفسها وليدة الوعي والرغبة. إن لم يتحقق الوعي والمعرفة بالنسبة إلى حقيقة ما، فلن تحصل أيّ رغبة تجاهها وما لم توجد الرغبة، لا يتحقق العمل الإرادي. إن وعي الإنسان ومعرفته اتجاه حقائق الكون والكمالات المعنوية الإنسانية، هي ركيزة الحركة الإرادية والسلوك في طريق الحياة الطيبة والكمال الإنساني.

كما إن التقوى وضبط النفس وصيانتها وعدم انتهاك حدود الله وتعاليم الشريعة من الأسباب لوصول الإنسان إلى الكمال المطلق: ﴿**تَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى**﴾[١].

يرى القرآن الكريم أن الوصول إلى الله سبحانه وتعالى نابع من تقوى الله: ﴿**أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ**﴾[٢].

لا ريب في أن هذه المرافقة والتلازم يختلفان عن ذلك التلازم العام الذي يكون فيه الله مع جميع الناس لا بل مع الكون كله: ﴿**هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ**﴾[٣].

يمهد هذا الاهتمام الخاص بأهل التقوى لنيلهم الهداية الربانية الخاصة ولتـُفتح أمامهم الطرق إلى الله بشكل أفضل وأوضح:

﴿**إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا**﴾[٤].

---

١. البقرة: ١٩٧.

٢. البقرة: ١٩٤.

٣. الحديد: ٤.

٤. الأنفال: ٢٩.

﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾[١].

لقد جهدنا في هذا الفصل قدرالإمكان أن نرسم ملامح الإنسان الكامل والكمال الإنساني من منطلق قرآني ومن منظور أحاديث المعصومين عليهم السلام وهو ليس سوى مقدمة على مجموعة من المعارف الواسعة المتناثرة في كافة النصوص الدينية والتراث الفكري الإسلامي. وبما أن الامتداد الوجودي للإنسان لا يتوقف عند الحياة الدنيا وأن الحياة الأخرى بعد الممات هي استمرار لوجوده، فمعرفة الوجود المادي للإنسان وإعطاء صورة عنه في هذه الدنيا، لن يستطيع أن يكون مرآة تظهر هويته الإنسانية تمامًا.

ولذلك، فإن معرفة المعاد والحياة الأخرى للإنسان وأبعاده الوجودية في النشأة الأخرى ومعرفة خصائص وكيفية حياة الإنسان في الآخرة هي الجزء المكمل والضروري لعلم الإنثروبولوجيا السائد والمتعارف عليه ومن دون المعرفة الوافية حيال تلك الأمور، لا يمكن الحديث أبدًا عن معرفة كافة أبعاد الإنسان.

ومن بين مصادر معرفة الإنسان، فإن النصوص الإسلامية هي الوحيدة التي قد ركزت على هذا الجانب، حيث تزودنا بالمزيد من الآيات والروايات والأحاديث بهذا الصدد. تشكل هذه النصوص قاعدة أساسية ومنطلقًا جيدًا لتأملات المفكرين، لم نتعرض لها هنا، لتعدد قضايا المعاد وأيضًا لضيق المجال.

---

١. البقرة: ٢.

المصادر

القرآن الكريم.

نهج البلاغة.

ابن سينا، حسين بن عبدالله، *الإشارات والتنبيهات*، طهران، دفتر نشر كتاب، ١٤٠٣ق.

الآمدي، عبدالواحد، *غرر الحكم ودرر الكلم*، ج ٤و٥، نشر: جامعة طهران، ١٣٤٢ش.

دهخدا، *لغت نامه دهخدا*، مدخل الخلافة.

صدر المتألهين، *مفاتيح الغيب*، مؤسسة الدراسات والبحوثات الثقافية، ١٣٦٣ش.

الطباطبائي، محمدحسين، *الميزان في تفسير القرآن*، ج١، ٦ و١٢، طهران، دارالكتب الإسلامية، ط٢، ١٣٩٤ق.

الكليني، محمد بن يعقوب، *الأصول من الكافي*، ج٤، و٢، طهران، المكتبة الإسلامية، ١٣٨٨ق.

المجلسي، محمدباقر، *بحار الأنوار*، ج٩٠، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط٣، ١٤٠٣ ق.

محمدي الريشهري، محمد، *ميزان الحكمة*، ج٨، مركز نشر دفتر تبليغات اسلامي حوزه علميه قم، قم، ١٣٦٢ـ١٣٦٣ش.

مصباح اليزدي، محمد تقي، *معارف قرآن*، ج٣، قم، نشر: در راه حق، ط١، ١٣٦٧ش.

مطهري، مرتضي، *إنسان در قرآن*، طهران، انتشارات صدرا، ط١٢، ١٣٧٦ ش.

ـــــــــ، *إنسان كامل*، طهران، انشارات صدرا، ط٣، ١٣٧٦ ش.

الفطرة بوصفها نظرية أنثروبولوجية منافسة للعلوم الإنسانية الحديثة[1]

د. حسين سوزنجي[2]

يبدو اليوم أن نظرية تشارلز دارون بشأن ماهية الإنسان بحيث أصبحت مبنى وأساسًا للأنثروبولوجيا الإنسوية الحديثة، حتى أنه يتمّ في الكتب الأكاديمية لحقل الأنثروبولوجيا تخصيص بحث مستفيض في مسار التطوّر الداروينى الذي أدّى إلى ظهور الإنسان المعاصر[3]؛ بمعنى أنه يتمّ التعريف في هذا النوع من الكتب بالإنسان الحديث بوصفه امتدادًا لهذا المسار التطوّري. ومن هذه الناحية فإن ذات الشيء الذي يمكن العثور عليه لدى الحيوان باسم الغريزة، يمكن العثور عليه لدى الإنسان مع شيء من الارتقاء النسبي، ومن هذه الناحية لا يمكن الحديث عن اختلاف جوهري بين الإنسان والحيوان. وبعبارة أخرى: يمكن إيضاح جميع الأمور الموجودة لدى الإنسان

---

١. المصدر: سوزنجي، حسين، المقالة بعنوان «فطرت به مثابه یک نظریه انسان‌شناختی رقیب برای علوم انسانی مدرن» في مجلة *(آيين حكمت)*، التي تصدر في الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيَّة باللغة الفارسيَّة، العدد ٤٤، صيف ١٣٩٩، الصفحات ٧ إلى ٣٨.

تعريب: حسن علي مطر الهاشمي.

٢. أستاذ مساعد وعضو الهيئة العلمية في جامعة باقر العلوم عليه السلام.

٣. انظر على سبيل المثال: كتاك، انسان شناسي: كشف تفاوت هاي انساني (الأنثروبولوجيا: كشف الاختلافات الإنسانية)، ص ١٢٩ ـ ٢٧٠؛ عسكري خانقاه، وكمالي، انسان شناسي عمومي (الأنثروبولوجيا العامّة)، ص ٥٠ ـ ١٨٤.

من خلال إعادتها إلى الأبعاد الفيزيقية والحياة الحيوانية[١]، وهذه مسألة يمكن تتبّع آثارها في أكثر النظريات الواردة في حقول العلوم الإنسانية الأعم من علم النفس وعلم الاجتماع وحتى الاقتصاد وما إلى ذلك أيضًا.

وهذا الرأي يقع تمامًا إلى الضدّ من الرؤية القرآنية التي تقول بالعبور من السابقة الترابية والتطوّر الأحيائي من النطفة والعلقة والمضغة و... وصولاً إلى النشأة الأخرى في الإنسان[٢]. وبالإضافة إلى الإقرار بالسابقة الترابية والحيوانية للإنسان يتحدّث القرآن الكريم عن وجود حقيقة أخرى لدى الإنسان باسم الروح، وإنها تدخل في صميم خلقه[٣]. وفي الأساس فإن القرآن الكريم قد ربط سجود الملائكة لآدم (أي القيمة الخاصة للإنسان التي رفعته على سائر الكائنات) بنفخ هذه الروح فيه[٤]؛ بحيث لو تمّ تجاهل هذه الروح، لن يبقى بطبيعة الحال أيّ موضع لتقدير الإنسان وتكريمه من قبل الكائنات الميتافيزيقية،

---

١. لقد تحدّث فرويد عن ثلاث ضربات قاضية تلقاها الإنسان في حلبة هذا العالم. والضربة الثانية التي ذكرها في هذا المجال هي ما ادعيناه في الفقرة أعلاه. إنه يرى أن الضربة القاضية الأولى التي تلقاها الإنسان جاءته من قبل كوبرنيق؛ حيث أسقطه فيها وأخرجه من مركزية الكون. والضربة القاضية الثانية قد سددها له تشارلز دارون في نظريته الأحيائية؛ إذ شكك فيها بوجود اختلاف بين طبيعة الإنسان وسائر الكائنات الأخرى، وجعل الإنسان على مستوى واحد مع سائر الحيوانات. والضربة القاضية الثالثة هي التي تلقاها من سيغمون فرويد في حقل علم النفس؛ إذ شكك في سيادة العقل على الإنسان، واعتبر الإنسان أسيراً لغرائزه الجنسية المنفلتة والمسارات الذهنية والفكرية اللاواعية وغير الموثوقة، وأثبت بذلك أن الإنسان لا يمتلك السيادة والرئاسة حتى على بيته. (انظر: Freud, Collected Papers, P 350-355؛ نقلاً عن بومر، جريان هاي بزرگ در تاريخ انديشه غربي؛ گزيده آثار بزرگ در تاريخ انديشه أروپاي غربي از سده هاي ميانه تا امروز (التيارات الكبرى في تاريخ الفكر الغربي: مختصر الأعمال الكبيرة في تاريخ الفكر في أوروبا الغربية منذ العصور الوسطى إلى اليوم)).

٢. المؤمنون: ١٢ ـ ١٤.

٣. السجدة: ٧ ـ ٩.

٤. الحجر: ٢٩، وص: ٧٢.

من قبيل: الملائكة وحتى إبليس[١]. وفي الحقيقة فإننا لو نظرنا من زاوية دقيقة، سوف نجد أن نزاعنا الجوهري والأصيل مع نظرية دارون بوصفها أساسًا للأنثروبولوجيا الحديثة، لا ربط له بما إذا كان الإنسان يعود في أصله إلى القرد أم لا؛ لأن القرآن الكريم يقرّ بأن خلق الإنسان قد بدأ من تراب، بمعنى أن العودة النهائية لهذه السابقة سوف تكون إلى التراب[٢] أو مزيج من الماء والتراب[٣]؛ بل إن النزاع الأصلي يكمن في أن السابقة الوجودية للإنسان هي هذه السابقة المادية فحسب، أم أن وجوده بالإضافة إلى هذه السابقة الترابية، يحتوي كذلك على سابقة روحانية وميتافيزيقية أيضًا، وإن هذه السابقة الروحانية هي التي يحظى الإنسان بسببها على تلك القيمة التي ترفعه فوق سار الكائنات[٤]. نحن ندعي لو تم تجاهل الخلق الخاص للإنسان بسبب تنعّمه بالروح الإلهية، والحطّ من حقيقة الإنسان والوصول به إلى مستوى الحيوان المتطوّر[٥]، لن يمكن عدم قبول قيمة خاصة للإنسان

---

١. يتضح هذا الأمر من حوار إبليس مع الله. فإن الله بعد أن أقرّ بالسابقة المادية لخلق الإنسان من طين (الحجر: ٢٦ ـ ٢٨)، أكّد قائلاً للملائكة: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾. (الحجر: ٢٩)؛ ولكن إبليس لكي يبرر عدم سجوده، عمد إلى إنكار أصل نفخ الروح في الإنسان، وقال: ﴿ لَمْ أَكُنْ لِأَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾. (الحجر:٣٣).

٢. آل عمران: ٥٩؛ الكهف: ٣٧؛ الحج: ٥؛ فاطر: ١١؛ غافر: ٦٧.

٣. الطين والصلصال. آل عمران: ٥٩؛ الكهف: ٣٧؛ الحج: ٥؛ فاطر: ١١؛ غافر: ٦٧.

٤. لقد صرّح أمثال سيغموند فرويد بأن جوهر نظرية تشارلز دارون تعود إلى أن «الإنسان ليس كائنًا مختلفًا عن سائر الحيوانات، ولا هو أفضل منها، بل إنه يمتدّ بجذوره إلى شجرة أسرة الحيوانات، وإن له صلة قرابة أقرب إلى بعضها، وأبعد من بعضها الآخر»؛ وقد وضعت هذه الفرضية حدًا لـ «الاعتقاد القائل باختلاف طبيعة الإنسان عن سائر الكائنات الحيّة، والتي تثبت للإنسان روحًا خالدة، واعتبرته من نسل الآلهة». (انظر: فرويد، ج ٤، ص ٣٥١، نقلاً عن بومر، ص ٨٧٧).

٥. لقد صرّح دارون نفسه بأن كل من يؤمن بأصل التطوّر، سوف يكون بمقدوره إدراك الاختلاف الكبير بين القوّة الفكرية والاتجاه الأخلاقي للإنسان عن سائر الحيوانات بشكل أفضل، إذ توجد هذه المسافة والشرخ بين القوى الفكرية لأحد أنواع القرود المتطوّرة وبين الأسماك، أو بين القوى الفكرية للنمل والحشرات ذات الفلس، كبيرة أيضًا. (Darwin, ***On the Origin of Species by Means of Natural Selection***؛ نقلاً عن: بومر، ***جريان هاي بزرگ در تاريخ انديشه غربي***؛

فحسب، ولا يمكن الحديث بعدها عن «حقوق الإنسان» فحسب[١]، بل ولن يكون بمقدورنا الحصول على فهم صحيح لمختلف أبعاده السلوكية أيضًا.

في التبويب الأرسطي للموجودات، عمد إلى تمييز الموجودات (الجواهر) في عالم الطبيعة بالفصل [المميّز] بـ «الأبعاد المكانية الثلاثة» من الكائنات الماورائية (الجوهر المجرّد)؛ ثم انتقل إلى النباتات والحيوانات، ثم عمد أولاً إلى تمييز الكائنات الحية من الكائنات غير الحيّة بفصل «النامي والمتكاثر»، وميّز الحيوانات من سائر الكائنات الحيّة الأخرى بفصل «الإدراك والحركة الإرادية»، وقد أدرج الإنسان بطبيعة الحال بوصفه نوعًا من الحيوانات، وميّزه من سائر الحيوانات بفصل «الناطق».

وعلى الرغم من أن تبويب أرسطو قد تعرّض لمختلف التغييرات في المرحلة الحديثة، إلا أن قوامه لم يتغيّر. فلا يزال التمايز بين الكائنات الحية والكائنات غير الحية يقوم على أساس النمو والتكاثر؛ وعليه تندرج النباتات والحيوانات ضمن صنفين عامّين،

گزيده آثار بزرگ در تاريخ انديشه أروپاي غربي از سده هاي ميانه تا امروز (التيارات الكبرى في تاريخ الفكر الغربي: مختصر الأعمال الكبيرة في تاريخ الفكر في أوروبا الغربية منذ العصور الوسطى إلى اليوم)، ص ٧١٤).

١. لماذا نتحدّث عن «حقوق الإنسان» بشكل خاص ونعترف رسميًا بـ «حقوق الإنسان»، في حين لا نعترف بحقوق ماثلة بالنسبة إلى الحيوانات أيضًا، ونسمح لأنفسنا بذبحها وأكل لحمها وإصلاحها وتعديلها وراثيًا؟! لو كان المعيار في تفضيل الإنسان على الحيوان هو مجرّد التكامل والتطوّر الدارويني، عندها سوف يكون الأشخاص الذين يتمتعون بأفضلية على الآخرين من الناحية الجينية، يجب على هذا الأساس أن يحصلوا على حقوق أكثر من غيرهم! وهذا هو المنطق الذي كان يبرر للمستعمرين الأوروبيين أفعالهم في نهب خيرات البلدان الأخرى وقتل شعوبها. (انظر: أريكسون، توماس هيلند؛ و نيكسون، فين سيورت، ***تاريخ انسان شناسي: از آغاز تا امروز*** (تاريخ الأنثروبولوجيا: منذ البداية إلى المرحلة المعاصرة)، ص ٥٨،؛ فكوهي، ***تاريخ انديشه و نظريه هاي انسان شناسي*** (تاريخ الفكر والنظريات الأنثروبولوجية)، ص ١١٦).

والإنسان بدوره يمثل نوعًا من أنواع الحيوانات (شعبة الحبليات[١]، تحت شعبة الفقاريات[٢]، وشعبة الثدييات، وصنف الرئيسات، وأسرة أشباه الإنسان)[٣].

وأما لو تمّ الإذعان والإقرار بوجود بُعد ميتافيزيقي باسم الروح في الإنسان، فإن هذا التقسيم والتبويب سوف يتعرّض لتغييرات أساسية. وربما كانت أهم كلمة مفتاحية في التعاليم الإسلامية يمكن لها أن تقف في مواجهة هذا المبنى، هي كلمة «الفطرة»، بوصفها كلمة مفتاحية قرآنية. إن كلمة «الفطرة» تعني نوعًا خاصًا من الخلق؛ حيث يكون بديعًا وغير مسبوق[٤]، وقد عمد الشهيد مرتضى المطهري إلى تطوير هذا البحث وإشباعه إلى

---

١. الحبليات (Chordata): شعبة لحيوانات توصف في مرحلة التكوّن الجنيني بأنها تملك حبلاً ظهريًا، وحبلاً عصبيًا ظهريًا مجوّفًا، وشقوقًا بلعومية، وشكلاً داخليًا، وذيلاً بعد فتحة الشرج على الأقل لفترة من دورات حياتها. ومن ناحية التصنيف تشمل هذه الشعبة شعيبة الفقاريات، ومنها الثدييات، والأسماك، والبرمائيات، والزواحف، والطيور. (المعرّب).

٢. الفقاريات (vertebrata): شعيبة من الحيوانات لها عمود فقري وجمجمة، وتشمل الأغلبية العظمى من شعبة الحبليات. (المعرّب).

٣. عسكري خانقاه، و كمالي، ***انسان شناسي عمومي*** (الأنثروبولوجيا العامّة)، ص ٥٢، ١٣٧٨ هـ.ش.

٤. إن مادة «فطر» تدلّ في الأصل على فتح وفلق شيء مقرونًا بإبرازه وإظهاره. (انظر: ابن فارس، ***معجم مقاييس اللغة***، ج ٤، ص ٥١٠). أي الخلق الابتدائي لشيء دون سابقة تجذّر فيه من قبل أمر خاص. (انظر: الفراهيدي، ***كتاب العين***، ج ٧، ص ٤١٨). كما حدث نزاع بين رجلين أعرابيين على بئر ماء؛ حيث قال أحدهما في معرض إثبات أنها له: «أنا فطرتها»، أي أنها لم يسبق لها أن وجدت قبل حفره لها. (انظر: ابن دريد، ***جمهرة اللغة***، ج ٢، ص ١٢٧). وكأنه فلق لشيء لم يكن موجودًا أصلاً؛ وأنه يوجد من العدم (انظر: العسكري، ***الفروق في اللغة***، ص ١٢٧). وعلى هذا الأساس تكون كلمة «الفطرة» في قوله تعالى: ﴿**فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا**﴾ (الروم: ٣٠)، بمعنى: ذلك الشيء الذي أوجده الله في صقع الإنسان بشكل خاص. (انظر: الراغب الإصفهاني، ***غريب مفردات القرآن***، ص ٦٤٠). وبطبيعة الحال فإن مادة «فطر» لا تنحصر بخلق الإنسان، بل تطلق على كل خلق غير مسبوق، كما في قوله تعالى، على سبيل المثال: ﴿**فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ**﴾ (الأنعام: ٧٩). بيد أن استعمالها في النصوص الدينية على صيغة الـ «فطرة» ـ حيث يدل هذا الوزن على نوع خاص من «فطر» ـ لم نجده وارده في غير الإنسان.

حدّ ما، من خلال استعماله لكلمة الفطرة المفتاحية[١]. حيث كان سماحته يستعمل ـ في قبال المفردات الثلاثة المفتاحية والأساسية «ذات الأبعاد الثلاثة»، وهي: «الحساس المتحرّك بالإرادة»، و«الناطق»، حيث هي على التوالي تمثل الفصل (المقوم الذاتي المساوي) للجسم، والحيوان والإنسان ـ المصطلحات الثلاثة الآتية، وهي: «الطبيعة»[٢]، و«الغريزة»[٣]، و«الفطرة». ويعمد إلى تعريفها بوصفها مادة التمايز الذاتي والحقيقي للأجسام والحيوانات والإنسان. إن طبيعة ذلك أمر ذاتي مشترك بين الأشياء الجسمانية، والغريزة هي ذلك الأمر الذاتي الذي لا يوجد إلا في الحيوانات، و«الفطرة» هي تلك الذات المقوّمة لحقيقة الإنسان والخاصة به والتي تشكل ما به امتيازه من غيره[٤]. وفي الحقيقة نحن ندعي أن تمايز الإنسان من سائر الحيوانات ليس من جنس تمايز الحيوان عن الحيوان الآخر؛ بل هناك في الإنسان ـ بالإضافة إلى بُعد الغريزة المشتركة مع الحيوان، ويمكن أن تكون موجودة في كل حيوان بأبعاد خاصّة أيضًا ـ بُعد آخر باسم الفطرة أيضًا؛ حيث يجب أن يقوم تحليل حقيقة الإنسان على فهم هذا البُعد. وحتى الأبعاد الموجودة في الحيوانات باسم الغريزة ـ والتي ربما نجد لدى الإنسان ما يشبهها

---

١. المطهري، ***مقدمه‌اي بر جهان‌بيني اسلامي*** (مقدمة على الرؤية الإسلامية)، ج ٥ (جامعه و تاريخ = المجتمع والتاريخ)، ص ٢٠٩، (مصدر فارسي).

٢. تطلق كلمة «الطبيعة» في المصطلح الفلسفي على تلك القوّة الذاتي والداخلية للشيء، والتي تؤدي إلى صدور فعل ومتغيّرات غير إرادية واحدة عن الشيء الجسماني. (انظر: الشيرازي، ***الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة***، ج ٥، ص ٢٤٩ ـ ٢٥٠، ١٣٩٨ هـ.ش).

٣. «غالبًا ما يتمّ استعمال مفردة «الغريزة» في مورد الحيوانات، وقلما تستعمل في مورد الإنسان، ولا يرد استعمالها في مورد الجماد والنبات أبدًا. ولا تزال ماهية الغريزة غير واضحة؛ ولكننا نعلم هذا الشيء فقك، وهو أن الحيوانات تتمتع بخصائص داخلية محدّدة تشكل مادّة هدايتها في حياتها؛ وهي موجودة لدى الحيوانات عن نحو شبه إرادي، ويمكن لها بموجب هذه الحالة أن حدد مسارها، وهي حالة غير مكتسبة وفطرية». (المطهري، ***فطرت*** (الفطرة)، ص ٣٢). (مصدر فارسي).

٤. المطهري، ***فطرت*** (الفطرة)، ص ٣٠ ـ ٣٥، ١٣٧٠ هـ.ش. (مصدر فارسي).

بحسب الظاهر ـ يجب التعرّف عليها بنحو ما في ضوء الفطرة؛ لكي نحصل على معرفة معتبرة عن الإنسان. وهكذا فإنه بالإضافة إلى الامتيازات الخاصة التي يتحلى بها الإنسان والتي قد تفضّله حتى على الملائكة، قد يتصف الإنسان في الوقت نفسه بأسوأ الرذائل الشيطانية التي قد لا نجدها حتى في أرذل الحيوانات أيضًا، إنما يعود سببه إلى هذه الدقائق المودعة في هذه الدائرة من وجود الإنسان أيضًا.

لقد قيل الكثير حتى الآن بشأن «الفطرة»؛ ولكن قلما تعرّض شخص إلى جدوائيتها في قبال النظريات المنافسة الأخرى؛ ومن هنا سوف نسعى في هذه المقالة إلى عرض هذه الرؤية على بعض المواقف الأساسية في الآراء الحداثوية؛ لكي تتضح أبعادها وظرفياتها في قبال التنظيرات الغربية.

الفطرة في قبال الفهم الأرسطي والفلسفة الوجودية للإنسان: التعيّن بالقوة

في الأفق التحليلي الأرسطي، كان مفهوم «الناطق» يُستعمل بوصفه فصلاً مميّزًا ذاتيًا للإنسان، في عرض مفاهيم من قبيل «الناهق» (فصل الحمار)، و«الصاهل» (فصل الحصان)، و«المفترس» (فصل الأسد)، و«الخائر» (فصل البقر)، وكل واحد من هذه المفاهيم هو «فصل» بالنسبة إلى «النوع الأخير»؛ ويضع هذا النوع في عرض الأنواع الأخرى، وفي ذيل «الحيوان». إن هذا الرأي يتماهى كل التماهي مع النظرة الداروينية التي تشكل مبنى للتقسيمات والتصنيفات الأحيائية المعاصرة، وللفرضيات الأولية في العلوم الإنسانية الحديثة، والتي تعتبر الإنسان حيوانًا وامتدادًا للحيوانات السابقة. وأما في الحكمة المتعالية فيتمّ إثبات أن الإنسان ـ بالنظر إلى حقيقته النفسانية ـ لا يندرج ضمن النوع الأخير، بل هو من النوع المتوسّط (الجنس)[1]، حيث يمكن له أن يعيّن نفسه

١. الشيرازي، *تفسير القرآن الكريم*، ص ٦٠.

ضمن أيّ واحد من هذه الماهيات الحيوانية[١]، أو يتخطّى جميع هذه المراتب[٢]. إن هذا الأمر يثبت خلقًا خاصًا للإنسان، وقد تمّ التعبير عنه في الأدبيات والنصوص الدينية، بكلمة «الفطرة» المفتاحية، كما في قوله تعالى: ﴿**فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ**﴾[٣].

وفي الحقيقة فإن «الفطرة» في الإنسان، ربما كانت في الأدبيات الأرسطية أقرب إلى «القوّة» ـ في قبال «الفعلية» (في معنى المادّة الثانية، دون الهيولى الأولى)[٤] ـ منها إلى شيء من جنس «الماهية» و«الفصل الماهوي» الذي يحتوي في ذاته على نوع من الفعلية والثبات الذي لا يمكن اجتنابه: إن الذي يجعل من الإنسان إنسانًا، ويجعله مختلفًا عن سائر أنواع الحيوانات الأخرى، إنما هي قابلية وظرفية كبيرة للغاية، وتسجّل بطبيعة الحال توجّهًا معيّنًا في الإنسان؛ بيد أن تعيين هذا الاتجاه وإيصاله إلى مرحلة الفعلية، أمر يقع

١. المصدر نفسه، ص ٦٢.

٢. الشيرازي، ***الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة***، ج ٩، ص ٩٦.

٣. الروم: ٣٠.

٤. يُستعمل مفهوم «القوّة» في معنيين، وهما أولاً: في معنى القابلية غير الموجّهة (من قبيل: أن الورقة لها قابلية أن يُكتب عليها بالقلم، في حين أن الإبريق لا يحتوي على مثل هذه القابلية). وثانيًا: القابلية الموجّهة (من قبيل: أن نواة التمرة لها قابلية أن تتحوّل إلى نخلة، وإن كان من الممكن لها أيضًا أن تحترق وتتحوّل إلى رماد). (انظر: المطهري، ***فطرت در قرآن*** (الفطرة في القرآن)، ص ٣٩ ـ ٤١). ولكن حتى في هذه القوّة الأرسطية الموجّهة، المهم هو أن الشيء ـ الذي يحتوي على هذه القوّة ـ إذا لم يصل إلى فعليته المناسبة، فإن السبب الوحيد في ذلك هو المانع الخارجي، وإذا توفرت الشروط المناسبة له ولم يكن هناك أيّ مانع خارجي، سوف تصل هذه القوّة إلى الفعلية بالضرورة؛ في حين أنه لا تزال هناك في الإنسان حقيقة باسم «الإرادة» باقية؛ بمعنى أنه إذا توفّرت الشرائط المناسبة بالكامل، لن يكون الأمر بحيث يكون الإنسان مجبراً على الوصول إلى غاية قوّته بالضرورة؛ ومن هنا قلنا: إن هذا قريب من «القوّة» الأرسطية، وليس هو ذاتها.

تحت اختيار كل شخص، وإن الكائن الوحيد الذي يمتلك هذه الظرفية والقابلية الخاصة هو الإنسان فقط[١].

توضيح ذلك أن كل حيوان سوف يبقى على ما هو عليه منذ البداية إلى النهاية. فالحصان منذ البداية حصان والكلب كلب، ولا معنى لتغيير الماهية فيهما؛ وأما الإنسان فهو كائن يتقدّم وجوده على ماهيته كما يقول الوجوديون؛ بمعنى أن تعيّنه بيده وراجع إليه، وليس هو أمرًا متعيّنًا من ذي قبل؛ فالإنسان يمكن له أن يختار مسيراً يؤدّي به إلى دائرة الذئب (مفترسًا)، أو إلى دائرة الخنزير (شهوانيًا) أو... الخ، أو يكون تلفيقًا منها وما إلى ذلك. وفي الحقيقة والواقع إذا أردنا أن نتكلم بلغة أرسطية، يمكن لهذا الأنسان أن يصنع لنفسه الماهية التي يريدها، كما يمكنه ـ على حدّ تعبير القرآن ـ أن يكون من أسوأ أنواع الخلق ﴿شَرُّ الْبَرِيَّةِ﴾[٢] أو أن يكون من أفضل أنواع الخلق ﴿خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾[٣]. وهو الشيء الذي يختلف في رؤيتنا العامة للماهية الموجودة في جميع الحيوانات اختلافًا جوهريًا.

ولكن الإنسان بدوره ـ خلافًا لنظرة الوجوديين ـ ليس غير متعينّ على نحو بحت؛ إذ يكفي أن نعلم بأجمعنا أن هناك نوعًا خاصًا من الكائنات هو الإنسان، وهو يمتاز من الحصان والقرد وما إليهما، ليدلّ ذلك على أننا أمام تعينّ خاص. وفي الحقيقة يبدو أننا قد وقعنا في ثنائية:

١ . أن نقول مثل أرسطو بوجود ذات وماهية متعيّنة خاصّة للإنسان؛ وعندها يبقى هذا التنوّع العظيم من السلوكيات والهويات الإنسانية الذي يتبلور بإرادة وأعمال الناس أنفسهم، ويجعل من الإنسان ـ على حدّ تعبير صدر المتألهين ـ بمنزلة الجنس (دون النوع)، غير قابل للتفسير.

---

١ . الشيرازي، *تفسير القرآن الكريم*، ج ٣، ص ٦٢ ـ ٦٤.

٢ . البيّنة: ٦.

٣ . البيّنة: ٧.

٢. أن نعمد مثل الوجوديين إلى إلغاء جميع أنواع الماهية للإنسان، ونجعل من حرية الإرادة (أن يحقق ذاته على نحو ما يريد) بوصفها ضابطة أصلية للإنسان؛ والذي هو بغض النظر عن النسبية الأخلاقية ـ التي ينطوي عليها هذا الرأي ـ يواجه هذه المعضلة الفلسفية أيضًا، وهي أنه إذا كانت هناك ماهية في الواقع باسم الإنسان تميّزه من الكلب والأسد وما إلى ذلك، نتساءل عن أيّ موجود نتحدّث؛ بحيث يكون وجوده متقدّم على ماهيته؟!

لو أخذنا كلمة «الغريزة» المفتاحية لتلك الحيثية الحيوانية المشتركة في جميع الحيوانات التي تميّزها من الأشياء الطبيعية والجسمانية المحضة، مع لحاظ التفاوت النوعي بمقتضى الحيوانات الخاصة بنظر الاعتبار، يجب أن نرى للإنسان خلقًا خاصًّا جدًا، أي «فطرة» مختلفة تميّزه من بُعد «الغريزة». إن هذه الفطرة قد جمعت في ذاتها بحسب الظاهر خصيصتين متناقضتين؛ فهي من جهة تحتوي ـ بالنسبة إلى أنواع من التعيّنات ـ على ظرفيات لا متناهية، وبطبيعة الحال فإنه ليس أيّ واحد من هذه التعيّنات على نحو الفعلية؛ ومن ناحية أخرى فقد تحقق فيه نحو من التعيّن الخاص (نوع من الاتجاه الوجودي المقرون باختيار التحقق أو عدمه) بحث جعله بوضوح منذ بداية الولادة مختلفًا عن سائر الكائنات الأرضية والسماوية الأخرى.

وعلى هذه الشاكلة، فإنه على الرغم من أن الإنسان في نظرية الفطرة لا يتمّ التعريف به على النحو الأرسطي، حيث يستحيل في حقه انقلاب الماهية، ويتم الإذعان والإقرار بهذه الظرفية الخاصة لدى الإنسان ـ كما هو الحال بالنسبة إلى الوجوديين ـ في تقدّم وجود الإنسان على ماهيته؛ ولكنه من ناحية أخرى، حيث يقبل في نهاية المطاف بـ «الحقيقة الأصلية» للإنسان، لا يسقط في فخ النسبية الناشئة من هذا الاتجاه الوجودي، بل يمكنه ـ على الرغم من إنكار الوضعية الماهوية الفعلية للإنسان ـ أن يتكلم عن اتجاه ذاتي وعن واقعية مثالية إنسانية متعيّنة، وعن مسار معيّن للوصول إلى تلك الوضعية

الأصيلة. إن الجمع بين هاتين الحيثيتين في الإنسان، هي التي ميّزت حقيقة الإنسان وماهيته من سائر الموجودات، وجعلته متصفًا بـ «الاختيار» و«الإرادة» بالمعنى الدقيق للكلمة بوصفهما من الخصائص الخاصة بالإنسان. فهو يمتلك ظرفية لامتناهية، ويوجد لديه توجّه حقيقي، وهو بطبيعة الحال ليس من قبيل الميل والقوّة لدى الحيوانات، بحيث يمكن للعامل الخارجي وحده أن يحول دون الوصول إلى مرحلته الفعلية، بل إن هذه القوّة الموجّهة تصل إلى مرحلة الفعلية باختياره. فإن تحرّك بهذا الاتجاه سوف يصل إلى الازدهار الذاتي؛ ولكن قد تمّ إيداع هذه الإمكانية في ذاته أيضًا حيث يمكنه أن يمتنع عن السير في ذلك الاتجاه؛ فيضع نفسه في موقف شيطاني يقذف به لينحط إلى مراتب أدنى وأخطر من جميع أنواع مراتب الحيوانية؛ وفي ذلك يقول الله سبحانه وتعالى:

- ﴿أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾[1].
- ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾[2].[3]

وعلى هذه الشاكلة لا نخرج من الثنائية الأرسطية / الوجودية فحسب، بل لن تكون

---

١. الأعراف: ١٧٩. وانظر أيضًا: الفرقان: ٤٤.

٢. البقرة: ٧٤.

٣. على الرغم من أن صدر المتألهين قد فتح هذه الظرفية المناسبة جدًا لتحليل ماهية الإنسان وطبيعته، وقد تحدّث مرارًا في آثاره ـ إلى جانب السبُعيّة والبهيميّة (في إشارة إلى الحيوانات المفترسة والحيوانات الداجنة) ـ إلى الحالة الشيطانية للإنسان أيضًا (انظر: الشيرازي، ***تفسير القرآن الكريم***، ص ٦٠؛ الشيرازي، ***الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة***، ج ٩، ص ٩٣). ولكنه مع ذلك وفي مقام تحليل سيئات الإنسان، ذهب تبعًا للتحليل الأرسطي في نهاية المطاف إلى جعل غلبة الغرائز الحيوانية (الشهوة والغضب والوهم) على الأبعاد الملكوتية (العقل) مبنى لتحليله، حيث يحيل جميع مساوئ الإنسان إلى هذه الأبعاد الحيوانية، ويجعل من نظرية الاعتدال في القوى الأرسطية محورًا للأخلاق (انظر: الشيرازي، ***الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة***، ج ٩، ص ٨٧ ـ ٩١). إن إشكال هذا التحليل يكمن في أنه يعتبر القول بأن بعض الناس أسوأ وأضل من الحيوانات نوعًا من المجاز في التعبير؛ في حين أن الأشرار من الناس يرتكبون بعض الأعمال القبيحة التي لا يمكن أن تصدر حتى من البهائم.

هناك حاجة إلى تحليل جميع مساوئ الإنسان وشروره على أساس مجرّد إحالتها إلى بُعده الحيواني فقط؛ لا سيما بالنسبة إلى الشرور التي لا يمكن أن نجدها لدى أيّ نوع من أنواع الحيوانات، ولربما لا يكون هناك إمكان لوقوعها وتحققها أيضًا[١].

الفطرة في قبال الثنائية الديكارتية

الكانطية، وجدل الوضعية والهرمنيوطيقية: التركيب الاتحادي بين النفس والبدن

إن مسألة نسبة النفس والبدن التي شغلت التفكير الغربي مع رينيه ديكارت على شكل ثنائية «الذهن» و«الجسم»، وبلغت ذروتها مع إيمانوئيل كانط، قد أدّت بعد كانط إلى وضع الاتجاهين المتمثلين بالواقعية والمثالية[٢] في مواجهة بعضهما؛ حيث انتهى الاتجاه الأول إلى تبلور التيارات الوضعية، بينما انتهى الثاني إلى تمهيد الأرضية لظهور المواجهة الهرمنيوطيقية والتفسيرية مع الإنسان والثنائية المتخاصمة بين الفلسفات القارّية والتحليلية، وتبعًا لذلك ثنائية الاتجاهات الوضعية والتفسيرية في فهم حقيقة الإنسان.

وحيث أن ركوب الفطرة على صهوة الغريزة والطبيعة (أو على حدّ التعبير القرآني: نفخ الروح الإلهية في القالب الجسماني)، كان على نحو التركيب الاتحادي ـ دون التركيب الانضمامي ـ فإن تحليل دائرة الفطرة واقتضاءاتها، يجب أن يقوم على تحليلات دائرة الغريزة والطبيعة في الإنسان، وليس في عرضها؛ ومن هنا فإن التحليلات التي تسعى إلى

---

١. والشاهد على ذلك أنه يجب فهم شرور الإنسان في أفق الفطرة أيضًا، ومن هنا نجد الأشخاص الذين تم التعريف بهم في الأعراف بوصفهم محلاً لسجود الملائكة (انظر: الأعراف: ١٠)، يتم الحديث عنهم لاحقًا بأنهم سيكونون حطبًا لجنهم وأن الله سيملؤها منهم أجمعين (انظر: الأعراف: ١٨). ومن هنا يجب تعريف الإنسان في ضوء دائرة واسعة الأبعاد بحيث تشمل طيفًا واسعًا من الذين تسجد لهم الملائكة إلى الذين تحتويهم جهنم.

٢. إن المفردتين المفتاحيتين (الواقعية والمثالية)، إنما تكتسبان معناهما في الفضاء الموضوعي الديكارتي (انظر: هايدغر، ***هستي و زمان*** (الكينونة والزمان)، ص ٤٦٧ ـ ٤٧٧، ١٣٩٦ هـ.ش)، وإن تطبيقهما على «الواقعية» و«السفسطائية» ليس تطبيقًا دقيقًا. وفي هذه المقالة يتم الاهتمام بهاتين المفردتين بمعناهما الغربي الدقيق.

إيجاد تفاوت واختلاف أساسي وجوهري بين الروح والجسم، وتفصل مهمة التعرّف على الظواهر الإنسانية ـ تحت ذريعة الظرفيات المعنوية العظيمة في الوجود الإنساني ـ عن مسار معرفة ماديته بالمرّة، وحتى أن تضع المسار التكاملي للروح إلى الضدّ من المسار التكاملي للجسم (الأعم من الاتجاهات الهندية والمسيحية المحرّفة على أساس الرهبانية، والتعارض بين عالم المادّة وعالم المعنى، والاتجاهات الهرمنيوطيقية السائدة في المدارس القارّية والمناهضة للوضعية)، قد تنكّبت الطريق، بنفس المقدار الذي تنكّبته التحليلات التي تحيل جميع أفعال الإنسان وتصرّفاته بشكل وآخر إلى دائرة الغريزة (أي الاتجاهات الوضعية وما بعد الوضعية في العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة في فضاء الاتجاهات التحليلية الأنجلوسكسونية).

يبدو أن كلا الرؤيتين تشترك في هذه الناحية، وهي أنهما تقولان بأن النسبة بين الروح والبدن (وتبعًا لذلك: النسبة بين الفطرة والغريزة)، تكون على نحو التركيب الانضمامي [دون التركيب الاتحادي)، وحيث يسقطون من الناحية المبنائية في نوع من الثنائية، فإنهم لا يجدون بُدًّا من إلغاء واحد من هذين البُعدين لحساب الآخر، الأمر الذي يقطع الطريق بشدّة على الفهم الصحيح والجامع لحقيقة الإنسان، والمعتقدات، والاتجاهات، والسلوكيات.

ولكي نفهم هذه المسألة بشكل أفضل، أرى من المناسب أن أذكر البحث عن الأفق الانتزاعي الفلسفي لساحة العلوم الأكثر انضمامية:

إنهم يذهبون إلى اعتبار أوجست كونت أبًا لعلم الاجتماع؛ وهو يرى أنه ليست العلوم الأحيائية فحسب، بل وجميع العلوم الناظرة إلى الأفعال الاجتماعية والثقافية للإنسان، يجب أن تكون من جنس العلوم الطبيعية أيضًا (وإنه في الإشارة إلى علم الاجتماع يستخدم في البداية مصطلح «الفيزياء الاجتماعية»)، وهذا يمثل بداية للاتجاه الوضعي في حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية، وهذا الأمر يتنزّل بالإنسان إلى حدود سلسلة من الواقعيات

الفيزيقية القابلة للإستشراف، وبالتالي فإنها تهبط بمستواه إلى مستوى علم الأحياء، وتسعى إلى جعل التكهّن بشأن الأبعاد الجسمانية والحيوانية ـ كما هو الحال بالنسبة إلى اكتشاف القوانين العلية الميكانيكية في حقل الفيزياء والبيئة ـ أمرًا ممكنًا، بحيث تكون القوانين العلية في دائرة العلوم الاجتماعية قادرة على التنبّؤ بسلوك الإنسان، وهو ما نشاهده بوضوح في أعمال إميل دوركهايم. عندما يذهب شخص مثل إيمانوئيل كانط إلى التعريف بمجرّد «الفيزيقا» (الطبيعيات) بوصفها وحدها العلم الواقعي الممكن، ويرى الفلسفة عاجزة عن إبداء أيّ رأي بشأن الواقعية العينية، فمن الطبيعي أن تظهر مثل هذه الاتجاهات الوضعية حتى في حقل العلوم الاجتماعية ـ التي تسعى إلى التعريف بنفسها بوصفها نظيرًا للعلوم الطبيعية «العلم» ـ أيضًا.

في قبال هذا الاتجاه، ظهر فيلهم دلتاي بوصفه واحدًا من أبرز الشخصيات في التيار التاريخي[١] الذي مهّد الأرضية لظهور الاتجاهات الهرمنيوطيقية في حقل العلوم الإنسانية. وحيث كان يرى كانط فيلسوفًا فيزيقيًا، ويرى نفسه فيلسوف العلوم الإنسانية، فقد خالف صراحة مواجهة الوضعية في حقل معرفة الإنسان، وتحدّث صراحة عن الاختلاف الشديد بين «العلوم الطبيعية»[٢] (الأعم من الفيزياء وعلم الأحياء) وبين ما يطلق عليه عنوان «العلوم الروحية»[٣]، ويتم الحديث عنه في المجتمعات الناطقة بالإنجليزية بعنوان «العلوم الاجتماعية»[٤] أو «العلوم الإنسانية»[٥]. وفي الحقيقة فإن دلتاي والتيار

١. إن التيار التاريخي الألماني كان يرى نفسه في قبال تيارين، وهما أولاً: التيار الهيجلي الذي كان يعتقد أنه على الرغم من أنه كان يروم الاهتمام بالتاريخ، ولكنه غرق في غمرة أفقه الانتزاعي وتجاهل التاريخ العيني والملموس للبشر. وثانيًا: التيارات الوضعية التي عمدت إلى التضحية بتاريخية الإنسان وفرديته فداء للقوانين العلية؛ حيث يراه هؤلاء بدورهم من نوع الانتزاعات الذهنية أيضًا. (انظر: كنوبلاخ، ***مباني جامعه شناسي معرفت*** (مباني علم الاجتماع المعرفي)، ص ١١١ ـ ١١٢).

2. Naturwissenschaften
3. Geisteswissenschaften
4. Social Science
5. Humanities Human Sciences

الهرمنيوطيقي الذي جاء بعد، قد أدركوا أن أفعال الإنسان بسبب تمتعه ببُعد «المعنى» تختلف بشكل جذري عن سلوك الأشياء الطبيعية وتصرّفات الحيوانات، بيد أنهم يمتلكون أفقًا وراء الفهم الدارويني للإنسان، وبالتالي لم يكن لديهم شرح وتفسير معقول لأسباب دخول «المعنى» إلى صلب حياة الإنسان. وعليه فإن ثمرة القول بهذه الاختلاف ـ على الرغم من جهود أمثال ماكس فيبر وجورج سيمل ـ ليست سوى السقوط في فخ النسبية[١]، والبنائية الاجتماعية.[٢]

بيد أن فصل دائرة الفطرة عن دائرة الغريزة، والاهتمام باقتضاءاتها الخاصّة في التحليلات الناظرة إلى الإنسان، ناشئة عن إدراك لحقيقة العالم والإنسان لا يضع أمامنا مجرّد فهم أكثر عمقًا لوضعية الإنسان بالنظر إلى المباني الفلسفية للحكمة المتعالية والتي تحول دون السقوط في المعضلة أعلاه فحسب[٣]، بل وإن التطوّر العلمي الراهن قد صحّح ذلك الفهم للإنسان بشكل غير مباشر. في الفهم الأرسطي (حيث أن التيار الوضعي ـ رغم اختلافاته الظاهرية مع أرسطو ـ يقوم على هذا الفهم بشدة)، في حقل التعرّف على الحقائق والواقعيات العينية ذات الجسم، إنما نواجه مجرّد حقل علمي باسم «الطبيعيات»[٤]، حيث كانت تتحدّث على مدى قرون حول الأشياء الجسمانية البحتة، وعن الكائنات الحيّة وذات النفس أيضًا. ومع تطوّر العلم، انفصل «علم الأحياء» في الخطوة الأولى عن الفيزياء (Physics)، وفي الخطوة اللاحقة امتازت «العلوم الإنسانية والاجتماعية» من علم الأحياء وعلم الفيزياء». وفي الحقيقة فإنه مع حدوث أنواع التقدّم والازدهار والتطوّرات العلمية، أضحى تمايز

---

1. Relativism

٢. كنوبلاخ، *مباني جامعه شناسي معرفت* (مباني علم الاجتماع المعرفي)، ص ١١٢ ـ ١١٦، وص ٢٣٦ ـ ٢٤٤.

٣. في ضوء المباني التي تمّ إثباتها في الحكمة المتعالية، إنما يتحقق قبول الصورة النوعية لكائن ما بعد الصورة النوعية القبلية، بواسطة التركيب الاتحادي الذي يكون على شكل «لبس بعد لبس» (وليس «خلعًا ولبس») (انظر: السبزواري، *أسرار الحكم*، ص ٤٨٥؛ آشتياني، *شرح بر زاد المسافر* (شرح على زاد المسافر)، ص ٢٠٧). وثمرة هذا المبنى سوف تتضح لاحقًا.

4. Physics

الحقول في البُعد الجسماني البحت (الأعم من الفيزياء والكيمياء والجيولوجيا والنجوم وما إلى ذلك)، من الحقول في بُعد الكائنات الحيّة (الأعم من علم الأحياء والطب والتحقيقات الزراعية والبيطرة وما إلى ذلك)، وامتياز هاتين الطائفتين من العلوم من الحقول الناظرة إلى الإنسان (العلوم الإنسانية والاجتماعية الأعم من علم الاجتماع وعلم النفس وعلم الاقتصاد والإدارة والحقوق وما إلى ذلك)، والاقتضاءات التحقيقية في هذه المجالات (على الرغم من وجود المشتركات بين هذه الأمور بأجمعها)، أمرًا واضحًا للجميع؛ رغم أن المبنى المعرفي لهذا التمايز، لم يتضح بعد.

ندّعي في هذه المقالة أن الثمرة الهامّة في سلوك الأدبيات الحديثة (الطبيعة / الغريزة / الفطرة)، تكمن في أننا لا نستطيع التوقف في أفق المعرفة الفيزيائية أو المعرفة الداروينية والأحياء الحيوانية البحتة عن الإنسان؛ توضيح ذلك أنه كما تبيّن اليوم أن القوانين الفيزيائية رغم سيادتها على الكائنات الحية أيضًا، لا يمكن الاكتفاء بمجرّد الأبحاث الفيزيائية في التعرّف العميق والدقيق على الحياة والكائن الحيّ؛ بل نحن بحاجة إلى حقل علمي آخر باسم علم الأحياء (حيث يتعاطى هذا العلم مع الكائن الحي، حتى لو لم تكن ماهية الحياة واضحة بعد بالنسبة إليه)، حيث تنظر بطبيعة الحال حتى إلى القوانين الفيزيائية الحاكمة على الكائنات الحية في هذه الدائرة من علم الأحياء أيضًا؛ بمعنى أنه حتى بيان «الحركة» ـ التي قد تكون من أهم المسائل الفيزيائية ـ عندما يتمّ طرحها في خصوص الكائنات الحيّة، تترك مرّة واحدة لعلم الأحياء، وإن المختص في علم الأحياء في بيان وشرح حركات النباتات والحيوانات، في ذات الاهتمام والالتفات إلى القوانين الفيزيائية الحاكمة على الأجسام (من قبيل: قوّة الجاذبية)، إلا أنه لا يكتفي بها أبدًا، ويعتبرها مجرّد جزء صغير، بل وإنها في الغالب تابعة لتحليلاته الأحيائية عن «حركة النبات أو الحيوان».

وعلى هذه الشاكلة، كذلك لا يمكن التوقّف في الأبحاث الناظرة إلى حقيقة الإنسان

عند أفق المعرفة الفيزيائية أو المعرفة الداروينية والأحياء الحيوانية البحتة عن الإنسان، وإن الفطرة الإنسانية من الغلبة على غرائزه بحيث يجب بحث ودراسة جميع أفعاله وسلوكياته، حتى تلك السلوكيات والأفعال الغريزية ـ بحسب المصطلح ـ في ضوء هذه الدائرة. هذه مسألة تنبّه إليها أمثال فيلهم دلتاي لا شعوريًا، وإن لم يمتلكوا لها تفسيراً وجوديًا وأنطولوجيًا مناسبًا.

الفطرة في قبال ثنائية الجبر والتفويض (الحتمية[1] وحرية الإرادة):

بيان الاختيار في الإنسان

إن الفهم الذي كان سائدًا منذ عصر أرسطو حول ماهية «إرادة» الإنسان، ربما لم يكن يرى اختلافًا جوهريًا بين الإرادة والرغبة؛ إذ أنه كان يعمد في نهاية المطاف إلى بحث وتحليل الإرادة بلحاظ وجودي أنطولوجي في أفق الحيوان[2]؛ ومن هذه الناحية كانت المدارس الفلسفية على الدوام تواجه مسألة اختيار الإنسان، وترى نفسها واقعة في شراك ثنائية الجبر والتفويض[3].

للحصول على فهم واضح لمسألة الفطرة وماهية الدور الذي تلعبه في بيان موقع إرادة الإنسان، من المناسب أن نبدأ من الخطوة التي تسبق الفطرة، أي يجب علينا أن نبدأ في هذا الشأن من موقع الغريزة في نظام الخلق. إن أفضلية الحيوان على النبات ـ في

---

١. الحتمية (Determinism) مذهب يقول بأنّ أفعال المرء والتغيرات الاجتماعية وما إلى ذلك هي ثمرة عوامل لا سلطة للإنسان عليها. كما أنها تعني الجبرية، بمعنى الإيمان بالقضاء والقدر.

٢. قد يُشكل علينا بأن الإرادة في التفكير الإرسطي ـ ولا سيّما في أبحاث علم الأخلاق ـ هي ذات العقل العملي، وتقع عندهم في قبال الشهوة والغضب، ويرونها أسمى من الرغبة. ولكننا نجيب عن ذلك بأن مقام بحثنا يكمن في البيان الأنطولوجي والوجودي للإرادة، دون دائرة الحكم القيَمي.

٣. الجبرية وفي المقابل قبول العلية وإمكان التفسيرات العامّة والشاملة عن أفعال الإنسان، ومن ناحية أخرى التفويض والدفاع عن «الإرادة الحرّة»، وفي المقابل إنكار العلية والقانونية في دائرة الوجود الإنساني.

ضوء تفسير العلامة الطباطبائي ـ تكمن في أن الحيوان قد أضيف إلى وجوده ـ علاوة على المنظومة الطبيعية ـ منظومة نفسية أيضًا؛ بحيث تعمل هذه النفس على تلبية غاية النظام الطبيعي لدى الحيوان بشكل لا شعوري[١]. إن النقطة الهامة في هذا البحث هي أن هذه المنظومة النفسانية (سواء أكانت في الحيوان أو في الإنسان)، إنما تواصل عملها ونشاطها بطريقة «الاعتبار»؛ بمعنى أن الرغبة الغريزية وفي إثر اللذة والاستمتاع الغريزي، يحصل هناك اعتبار[٢] «الضرورة» في ذهن وضمير الحيوان والإنسان؛ وإن تلك «الضرورة الذهنية والنفسية، تحرّكه نحو القيام بالفعل؛ من ذلك على سبيل المثال: أن غريزة الجوع هي التي تؤكد «ضرورة تناول الطعام» في ذهن ونفس الإنسان أو الحيوان؛ ومن هنا فإن غريزة الجوع ـ على سبيل المثال ـ لو عملت بشكل غير طبيعي، فإن الفرد سوف يواصل أكل الطعام حتى إذا لم تكن لديه حاجة إلى تناول الطعام؛ فيموت من التخمة، أو إذا لم تعمل من الأساس، فإنه سوف يمتنع عن أكل الطعام حتى يموت من الجوع[٣].

إن هذا النوع من البحث وإن لم يكن له وجود في آراء أرسطو، إلا أن المسالة بحيث أنها لا تتنافى مع المباني الأرسطية (تحليل الإنسان في أفق الحيوان)، بل وكذلك فإنها تنسجم حتى مع آراء ديفد هيوم في كيفية تبلور الاعتبارات أيضًا؛ إذ لا يزال «الاعتبار» يتم شرحه في دائرة قوّة الوهم والخيال فقط، حيث للحيوان نصيب من ذلك أيضًا. بيد أن النسبة التي يقيمها «الوهم» في الإنسان مع «الفطرة» (ولا سيّما دائرة «العقل»، بوصفه واحدًا من أبرز تجليّات الفطرة)، ويتم توظيفها في أفق الفطرة، تؤدّي إلى امتياز مسألة الاختيار والإرادة في الإنسان من الرغبة والإرادة في الحيوان، وتسجّل ظرفيات من

١. الطباطبائي، *اصول فلسفه و روش رئاليسم* (أصول الفلسفة والمنهج الواقعي)، ج ٢، ص ١٧١ ـ ١٧٨.

٢. إن مسألة الاعتباريات من المسائل التي وإن ورد ذكرها على نحو ضمني في بعض كتب الفقه والأصول، قد تمّ طرحها ـ بوصفها من المباني والأسس في فهم مساحة من العالم وفي مقام معرفة الإنسان ـ للمرّة الأولى على ما يبدو من قبل العلامة الطباطبائي. (انظر: سوزنجي، «حقيقت و نحوه اعتبار» (الحقيقة وطريقة الاعتبار)).

٣. الطباطبائي، *الإنسان والعقيدة*، ص ٤٨ ـ ٥١.

الاعتبار في حياة الإنسان، حيث تؤدّي إلى غلبة النظام الاعتباري على مجمل حياة الإنسان.

وفي الحقيقة والواقع فإن أصل وجود قوّة الوهم والخيال في الحيوانات، قد جعلت أصل الاعتبار عندها أمرًا ممكنًا؛ بيد أن هذه «الوهم» إنما يتسلّح بقوّة «الحسّ» فقط، بيد أن النسبة التي تقيمها هذه القوّة مع قوّة العقل والتي تقيمها في الواقع مع الفطرة، تضفي الكثير من التعقيدات والأمور الدقيقة على الحياة الإنسانية، بحيث تجعل سنخ هذه الحياة متميّزة من الحياة الحيوانية؛ بمعنى أنها تعمل على بلورة «ثقافة» و«حضارة» مشتملة على أبنية بشرية؛ سواء من النوع الفيزيقي والمادّي أو على أبنية ثقافية واجتماعية. وهكذا الأمر لو أضفنا ظاهرة اللغة ـ وهي نظام بالغ التعقيد في حقل العلاقات الإنسانية ـ حيث تشكل مادة جوهرية للتمايز في العلاقات والروابط الحيوانية، ويمثل خفضها إلى مستوى توظيف اللسان في العلاقات المباشرة خطأ استراتيجيًا؛ لا سيّما وأن الله سبحانه وتعالى قد جعل من «تعليم الأسماء» للإنسان أهم شيء في تخويله مقام الخلافة الإلهية وتفوّقه حتى على الملائكة، بل تمّ التعريف بـ «تعليم البيان» بوصفه من أهم الخصائص في مجمل خلق الإنسان، كما في قوله تعالى: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾[1]، فإلى أيّ مدى يمكن لدائرة الاعتبارات أن تتسع وتزدهر. عندها يجب تحليل حياة الإنسان في ضوء تعقيدات هذه الابنية، بحيث لا يتم خفض كل شيء إلى دائرة الغرائز، والتعريف بالإنسان بوصفه مجرّد حيوان صانع للأدوات، ولا حتى تجاهل البعد البنيوي وظرفياته في الانحطاطات الإنسانية المعقّدة، تحت ذريعة حقيقة الإنسان المتعالية.

توضيح ذلك أن الحيوان على الرغم من امتلاكه لإمكانية الاعتبار بسبب امتلاكه لبُعد باسم الغريزة ومنظومة النفسانيات بالإضافة إلى بُعد الطبيعة، إلا أنه حيث تقتصر ظرفيته

---

١. الرحمن: ٣ ـ ٤.

الوجودية على هذا الأفق من الغريزة، واستناد واهمته إلى الحسّ فقط، تكون اعتباراته محدودة للغاية. وبعبارة أخرى: إن الغريزة تعمل طبقًا لاقتضائها الأولي في صلب الخلق وفي سياق ذات الاحتياجات الطبيعية؛ وعلى الرغم من ذلك المقدار من اللذة التي تحرّكها، وما يكون لقوّة الواهمة من التدخل، يمكن أن يكون لديها شيء قليل من الاعتبارات الأكثر تعقيدًا؛ ولكن حيث يقع وهم الإنسان تحت عقله، وهو بالإضافة إلى ذلك يحظى بظاهرة باسم اللغة، فإن الوهم لدى الإنسان يجد لنفسه متسعًا وهامشًا كبيراً للمناورة والكرّ والفر، وتصبح هذه الاعتبارات في غاية التعقيد[١]، حتى في أبسط احتياجات الإنسان التي يبدو فيها مشتركًا فيها بحسب الظاهر مع الحيوان، يمكن لنا أن ندرك الاختلافات الكبيرة لدى الإنسان والتي تميّزه من الحيوانات الأخرى في رفع هذه الاحتياجات، بحيث يمكن حتى في هذه اللحظة ومن خلال مجرّد هذه الأبعاد الثلاثة التي يشترك فيها مع الحيوان ـ بحسب الظاهر ـ شرح هذا التنوّع الكبير في الثقافات الإنسانية بسبب تنوّع اعتباراتهم، وليس بسبب تنوّعهم البيولوجي[٢]. وعلى هذه الشاكلة

---

١. من ذلك أن الإنسان ـ على سبيل المثال ـ بسبب خوضه غمار الحياة الاجتماعية، عمد إلى اعتبار مفهوم «الملكية»، لكي يعمل إلى حدّ ما على تحديد حدود مصالح الأشخاص وتشخيص منافعهم عن منافع بعضهم الآخر. وقد أدّى مفهوم الملكية بدوره إلى اعتبارات أخرى، من قبيل: البيع والشراء والتعاطي و«المعاملات»، ثم ساد بالتدريج اعتبار أمر باسم «النقود». وقد كان هذا أمرًا اعتباريًا بشكل كامل، وكان الغرض منه رفع الاحتياجات الضرورية، ولكنه استتبع ظهور خصلة باسم البخل، وقد خيّمت هذه الظاهرة بكلكلها على حياة بعض الناس حتى أخذوا يضحون بكل ما لديهم من أجل «النقود» التي لم يكونوا يستخدمونها أبدًا حتى ولو على مستوى ما كان يراد منها من رفع الاحتياجات الأولية.

٢. ربما أمكن اعتبار بيان اختلافات الإنسان من أهم المسائل الأنثروبولوجية، إلى الحد الذي كان معه العنوان الفرعي لأحد أهم النصوص الدراسية (Text Book) لهذا الحقل، بعد العنوان الأصلي «الأنثروبولوجيا»، هو عنوان «اكتشاف الاختلافات الإنسانية» (انظر: كتاك، *انسان شناسي: كشف تفاوت‌هاي انساني* (الأنثروبولوجيا: كشف الاختلافات الإنسانية)). وقد عمدوا في بداية الأمر وفي ظلّ المناخ الداروينى، إلى إعادة هذه الاختلافات إلى التطوّر التكاملي أو الاختلافات العرقية، ولكن يتم التصريح حاليًا بأن هذه الطرق لم تكن موفّقة، ويجب البحث عن

فإن هذه الاحتياجات المعقّدة تستتبع اعتبارات، وتصبح هذه الاعتبارات في بعض الأحيان شديدة البُعد عن الاحتياجات التي شكلت أرضية لظهورها، بحيث قد تكن بعيدة المنال، وتستغرق معها حياة الإنسان في هذه الاعتبارات بحيث تغطي على الدوام حقائق الاحتياجات واللذات الطبيعية؛ حتى أنه قد يتحمّل الإنسان أقسى الظروف وأشدها عذابًا وعنتًا بسبب أمور اعتبارية محضة، من قبيل: حب الجاه والشهرة. ويمكن العثور على النموذج والمصداق البارز لهذه الظاهرة في إنتاج واختلاق الاحتياجات اليومية في «المجتمع الاستهلاكي الحديث»، بحيث لا يعود من الممكن ـ بعد فترة ـ تصوّر إمكانية الحياة من دونها، ويصبح توفيرها أوجب على الإنسان من خبزه اليومي، من قبيل حاجة الإنسان الحديث إلى الإنترنيت!

وبعبارة أخرى: هناك حاجة لدى الحيوان [وكذلك لدى الإنسان أيضًا] حيث تعمل المنظومة النفسانية وبتحفيز من محرّك باسم اللذة، على تلبية تلك الحاجة، وبطبيعة الحال حيث يمكن أن يكون الرافع لتلك الحاجة هي اللذة، تذهب تلك اللذة إلى جهة قد لا تكون لها بالضرورة أيّ صلة بحاجته. ونتيجة لذلك قد يمكن لهذه اللذات والاعتبارات المتناسبة معها أن تؤدي إلى حدّ ما ـ ومن حيث الأداء الطبيعي ـ إلى الانحراف وتعمل على التأسيس لأبنية غير معقولة. بيد أن دائرة هذا النوع من الانحرافات لدى الحيوانات، هي أولاً: في غاية الضيق والقلة، وثانيًا: إن قانون تشارلز داروين في القول بـ «بقاء الأصلح» يعمل بالتدريج على حذف وإلغاء هذه الانحرافات[1]؛ وأما بالنسبة إلى الإنسان فإنه حيث يمتلك بُعدًا واسعًا باسم

هذه الاختلافات في أبعاد غير بيولوجية. (كتاك، ***انسان شناسي: كشف تفاوت‌هاي انساني*** (الأنثروبولوجيا: كشف الاختلافات الإنسانية)، ص ٢٧١ ـ ٢٧٤).

١. من ذلك أنهم يدّعون اليوم ـ على سبيل المثال ـ أنهم قد شاهدوا شذوذًا جنسيًا لدى بعض الحيوانات؛ ولكن جميعنا يعلم أن هذا السلوك من الحيوانات لا يمكن له أبدًا أن يؤسس محورًا أصليًا لإشباع الغريزة الجنسية لدى الحيوانات؛ خلافًا للإنسان الذي يمكن لاعتبارياته ـ بسبب امتلاكه للفطرة ـ أن تستوعب جميع أبعاد حياته، وأن تتدخل في تغيير أجواء حياته بشكل صناعي، وعندها لا يكون بمقدور القانون الطبيعي المتمثل

الفطرة، والتي تؤدي في نهاية المطاف إلى تعقيد منظومة النفسانيات بشكل أكبر، واتساع رقعة الاعتبارات، يكون إمكان الانحراف بدوره مختلفة جدًا وأكثر تعقيدًا.

الفطرة في قبال ثنائية الحقوق الطبيعية والاعتبارية:

حق الحرية أو حق الازدهار؟

لقد اتضح أولاً: أن مسألة الفطرة قد ارتبطت في آن واحد بالعقل والفهم ما فوق الحيواني للإنسان، كما ارتبطت بالإرادة ما فوق الغريزية التي يمتلكها؛ بمعنى أن الإنسان يمكنه تشخيص الحق المتعالي، كما يمكنه العمل على الرغم من رغبته ولذته. وثانيًا: إن الاحتياجات الحقيقية للإنسان ـ خلافًا للحيوان ـ لا هي فعلية بالكامل، ولا هي محدودة بدائرة الحياة المادية والدنيوية فقط.

ونضيف هنا أن وجود هذه الاحتياجات الواقعية التي تعمل على توجيهه حقيقة، يسمح لنا اعتبار بعض الاعتبارات مبرّرة وفي سياق السعادة الحقيقية للإنسان، وبعضها الآخر غير مبرر وفي إطار هلاكه النهائي؛ ومن هنا يجب أخذ مسألة «حقوق الإنسان» بنظر الاعتبار وتفسيرها ضمن تبريرنا وتوجيهنا لهذه الاعتبارات[١].

وفي الحقيقة فإن وجود اللذة والغربة لا يكفي لوحده دليلاً على الإقرار والاعتراف بوجود «حق» للبشر. وعندما نروم بحث إباحة اعتبار إنساني، يجب علينا الالتفات إلى أن هذه اللذات حتى إذا كانت ذات قيمة، لا ينبغي أن تتجه إلى خلاف مسار رفع الحاجة الأصلية. وفي الحقيقة فإن الاعتبارات في الحيوانات حيث تكون بسيطة؛ فإن ذات نظام الخلق قد جعل اللذة في مسار غاية الطبيعة، وإذا حصل انحراف فهو نادر وعابر، وعلى حدّ تعبير تشارلز دارون: إن قانون «بقاء الأصلح» سوف ينبذ ذلك الأمر الزائد والمنحرف؛

ببقاء الأصلح أن يعمل على حذف هذا الانحراف أبدًا.

١. سوزنچي، «تأملي فلسفي در باب نسبت فقه و اخلاق» (تأمّل فلسفي في باب النسبة بين الفقه والأخلاق). (مصدر فارسي).

وأما في الإنسان، فإنه يدرك حيث تعقيد الاعتبارات أنه وإن أمكنه أن تكون له اعتبارات لمجرّد اللذة الحسّية وحتى اللذة الوهمية، إذا جعل اللذة وحدها هي المعيار في الاعتبار وامتلاك الحق، ربما استتبع ذلك اعتبارات قد تؤدّي في الأساس إلى هلاك ذات المعتبر (كما نشاهد ذلك في اللذة التي يشعر بها المدمن على المخدرات).

وهنا يتجلى مفهوم «السعادة» بوصفه مفهوما جوهريًا ومفتاحيًا في حياة الإنسان. يسعى كل شخص من خلال مجموع أفعاله وأعماله أن يصل إلى الحالة الأفضل التي يمكنه الوصول إليه؛ وعليه فإنه بالنظر إلى التزاحم من أجل الوصول إلى الاحتياجات وإشباع الغرائز والملذات اماثلة أمامه، يجب أن يأخذ نظامًا اعتباريًا بنظر الاعتبار، بحيث يضمن له النفع الأكبر في المجموع. والمهم هو أنه بسبب السعة الكبيرة في دائرة الاعتبارات التي يمكن للوهم أن يجعلها في مساحة العقل والفطرة (دون الوهم والخيال المحصور في دائرة الغريزة والطبيعة)، قد يصل الأمر إلى إيجاد محمل لتوصيف البنائية عن جميع حقائق الحياة الإنسانية، وتصبح حقوق الإنسان ـ التي يراد لها أن تكون ذات قيمة شمولية ـ مجرّد تابعة للاعتبارات بين الأفراد؛ في حين أن حقوق الإنسان إذا كانت مجرّد اعتبار، كيف يمكن الحديث عن قيمتها وقداستها، بحيث يكون الجميع (بمن في ذلك المخالفون) ملزم بالقبول بها على المستوى الأخلاقي والحقوقي؟!

إن الإنسان في الرؤية الإنسوية لا يتمتع بكرامة خاصّة، سوى الأفضلية الداروينية؛ بمعنى أن الإنسان ما أن تفوّق على سائر الحيوانات الأخرى في قدرته على بناء الحياة الاجتماعية القائمة على الاعتبار، فإن حقه سوف يكون تابعًا لمجرّد الاعتبارات والعقود لا أكثر؛ وعليه يصبح «حق الحرية» من أهم الحقوق الاعتبارية للإنسان، ويصل الوجوديون والليبراليون هنا إلى نقطة واحدة، وهي: إن الإنسان حرّ في أن يحقق لذاته ذلك التعيّن والتشخص الذي يريده لنفسه؛ في حين أنهم لا يمتلكون تفسيراً يبرّرون به السبب الذي يجعل من هذه الحرية ـ بوصفها حقًا من حقوق الإنسان ـ أمرًا مطلوبًا، ولا

يقولون بذات هذه الحرية بالنسبة إلى الإنسان أيضًا[١].

وعلى هذا الأساس فإنه برؤية عميقة يتضح أنه من دون الإذعان بواقعية غيبية وميتافيزيقية في الإنسان باسم الفطرة، لا يمكن الحديث عن «حقوق الإنسان». إن الإنسان في منطق الإيمان بالله، حيث يمتلك فطرة وروحًا إلهية، فإنه قبل الدخول إلى مسرح الدنيا عاهد الله، وأعطاه الله عهده وجعل له «الحق» في أن يكون «خليفته» في الأرض؛ وعليه يكون الإنسان في الدرجة الأولى مسؤولاً أمام الله، ومن هنا يكون مسؤولاً أمام نفسه وأمام الآخرين وتجاه عالم الطبيعة. وفي مثل هذا الفضاء، لا يمكن الحديث عن «حقوق الإنسان» بوصفها حقوق الآخرين فحسب، بل وسوف يصبح الدفاع حتى عن «حقوق البيئة» و«حقوق النفس» معقولة أيضًا. إذا كان هناك في الغرب شيء باسم الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ـ والذي لا يحظى بدعامة وجيهة حتى في ضوء رؤيته ومبناه الإنسوي[٢]، لدينا في الإسلام نص باسم رسالة الحقوق للإمام زين العابدين عليه السلام[٣]، حيث تحظى بدعامة الإيمان والاعتقاد التوحيدي والفطري للإنسان، ولا يقتصر فيه بيان حقوق الطبيعة بالإضافة إلى حقوق الإنسان مجرّد شعار فقط، بل هو منسجم تمام الانسجام مع مبانيه المعرفية.

وربما كانت الثمرة الأهم لنظرية الفطرة في دائرة الأمور القِيَميّة ومسائلها الحقوقية،

---

١. ذهب بعض أنصار الليبرالية إلى التصريح بأن جوهر الليبرالية يكمن في الاعتراف بـ «الحق بعدم الحق» (انظر: نراقي، «مسأله همجنس گرائي در انديشه شيعي ايران معاصر» (مسألة المثلية في الفكر الشيعي لإيران المعاصرة)، ص ٩٧)، وضمن إذعانهم باشتمال هذا التعبير على ما يُشبه التناقض، سعوا إلى العمل على حلّه (انظر: النراقي، *بارادوكس مدارا* (تناقض المداراة))، وقد أوضحت في موضع آخر أن تقريرهم لهذا التناقض وإن كان صحيحًا تمامًا، ولكنهم كانوا عاجزين عن حلّه بالكامل، وفي الحقيقة فإن الدفاع الليبرالي عن حقوق الإنسان دفاع متناقض وغير وجيه أبدًا. (انظر: سوزنچي، «تلاشي نا موفق در دفاع از پارادوكس «حق نا حق بودن»» (سعي غير موفّق في الدفاع عن تناقض «الحق في عدم الحق»)).

٢. المطهري، *نظام حقوق زن در اسلام* (نظام حقوق المرأة في الإسلام)، ص ١٧٠. (مصدر فارسي).

٣. ابن بابويه (الصدوق)، *الخصال*، ج ٢، ص ٥٦٤ ـ ٥٧٠.

خلافًا للرؤية الليبرالية ـ التي ترى أن «حق الحرّية» من أهم حقوق الإنسان، ومن الناحية العملية تجعل من موقف غير معقول مبنى لحقوق الإنسان[١] ـ أنها تعتبر أن «حق التكامل والارتقاء» من أهم حقوق الإنسان. إن هذا الكلام لا يعني إنكار «حق الحرية» بوصفه واحدًا من حقوق الإنسان، وإنما ثمرته أنه يبيّن «حق الحرية» في أفق إنسانية الإنسان، ليكون من الممكن الدفاع عنها. وإن لمثل هذا الطرح اقتضاءاته بطبيعة الحال: إن حق الحرية إذا كان قائمًا على أساس كرامة الإنسان، فهو لا يعني أن له الحق في ارتكاب أيّ شيء، وإنما يعني مجرّد أنه «مسموح له» بارتكاب الخطأ؛ بمعنى أنه لو أخطأ في اختياره، لن يؤاخذ بسبب خطئه، لا أن تعدّ ثمرة خطئه مباحة له، ويعطيه هذا الخطأ حقًا خاصًّا! ولا أنه يؤذن للأغلبية بأن تعمل على طبق هواه في تثبيت وتقنين كل «انحراف» و«معصية» وكل أمر غير مشروع يصدر عنه، أو ليس حتى إذا كان لخطئه تبعات سيئة من الناحية العملية، لا تترتب عليه مسؤولية في قبال ذلك!

وبهذا البيان فإن القول بالفطرة سوف يضفي لونًا آخر على مواجهتنا لمسألة حرية الإنسان؛ وليس إباحة كل شيء له، وبيان حدود الحرية بتعارضها مع حرية الآخرين؛ ولا يمكن إجباره على سلوك طريق الخير؛ ومنعه من جميع أنواع الاختيار بحجة الطريق الصحيح. وفي الوقت نفسه فإن تقييم العقل واختيار الشخص رهن بأن نسمح له أن يعمل على «تشخيص» وتحديد الأمور، ويختار «الطريق الأفضل» بنفسه. وما أن نتكلم عن «التشخيص»، حتى نكون قد دخلنا في دائرة «اتخاذ القرار العقلاني القائم على الإدراك»، دون «اتخاذ القرار النابع من العواطف والأحاسيس» أو مجرّد الأمزجة. وبعبارة أخرى: إذا كان الدليل الوجيه لمنح الأشخاص حرية الاختيار واتخاذ القرارات، هو ارتقاؤهم العقلي، وتعزيز قدرتهم على التشخيص «الأفضل»، وعليه هناك أمامنا في

١. سوزنچي، «حل پارادوكس آزادي در انديشه شهيد مطهري» (حل تناقض الحرية في فكر الشهيد المطهري). (مصدر فارسي).

الأساس خيارات «أفضل» و«أسوأ»، والمراد من توسيع مساحة الاختيار، أن يرتقي الشخص على المستوى العقلي بالتدريج، ويختار «الأفضل». وعلى هذا الأساس عندما نعطي الشخص حق الاختيار في مورد ما، نكون قد سمحنا له بهامش من الوقوع في «الخطأ» أيضًا، ولا نلوم الشخص بسبب الخطأ الذي يرتكبه عن جهل؛ بيد أن هذا لا يعني أن نعتبر «خطأه» أمرًا صائبًا، أو حتى أن لا نعمل على تنبيهه إلى خطئه[١]. لو أنه سُمح للأشخاص بارتكاب الأخطاء، فهو لكي ينتبهوا إلى خطأ قراراتهم، وبعد التنبّه لا يعودون إلى الخطأ مرّة أخرى في اختياراتهم اللاحقة، لا لجهة أنه لا يوجد حق غير قابل للتشخيص.

النتيجة

إن القبول بخصوصية خاصة بالكامل والقول بوجود بُعد باسم الفطرة في وجود الإنسان، وإن لهذه الفطرة ظرفية كبيرة للأفعال وردود الأفعال الإنسانية، كما أنها ليست مجرّد ظرفية غير وجيهة، بل تشتمل على اتجاه واقعي أيضًا، يمكنه في ذات توفير إمكان بيان أشكال التنوع الإنساني الكبير (الذي كان يمثل السؤال الأصلي للتيارات التاريخية والهرمنيوطيقية) أن يكون بمأمن من الوقوع في شراك النسبية وإنكار أي نوع من أنواع المقاصد المتعالية للإنسان أيضًا. ونتيجة لذلك فإنه في عين القدرة على بيان سبب تنوّع أفعال الإنسان مع لحاظ الإرادة فيها، وتجنب القول بانحصارية التفسيرات شبه الميكانيكية الوضعية، تصبح إمكانية البحث والخوض في الأبعاد الشمولية في وجود الإنسان والوصول إلى العلم بوصفه أمرًا شاملاً، متاحًا وميسورًا. إن نظرية الفطرة تخلصنا

---

١. إن السماح بهامش الخطأ من وجهة النظر الليبرالية ينشأ من أنه ليس هناك في الأساس حقيقة يمكن التعرّف عليها من قبل الجميع، لكي يكون هناك ترجيح لرأي على رأي آخر، واعتبار الرأي الآخر خطأ؛ في حين لو كان هذا المبنى صحيحًا، فإنه سوف يشمل حتى «حق الحرية» و«السماح بهامش الخطأ» أيضًا، ولن يكون لهذا الرأي ترجيح على الرأي المخالف له.

من الكثير من الثنائيات التي تبدو غير منسجمة في التيارات الفكرية الغربية (من قبيل: المادة والمعنى، والماهية وعدم التعيّن المحض، والنفس والجسم، والعلية والإرادة، والحقوق الطبيعية والحقوق الاعتبارية والتعاقدية، والحرية والاختيار، وما إلى ذلك)، وتثبت كيف أنها مترابطة ومتداخلة في بعضها، وكيف يمكن فهم الإنسان ـ المختلف جدًا عن الحيوان ـ في أفقه الخاص بشكل صحيح؛ وكيف يمكن لما يوجد في الحيوان باسم الغريزة، أن يتخذ في الإنسان على هامش حقيقة باسم الفطرة صبغة ولونًا آخر.

المصادر

القرآن الكريم.

ابن بابويه (الصدوق)، محمد بن علي، *الخصال*، قم، جامعة المدرسين، ١٣٦٢ ش.

ابن دريد، محمد بن حسن، *جمهرة اللغة*، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٨ م.

ابن فارس، أحمد، معجم *مقاييس اللغة*، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤ ق.

ابن منظور، محمد بن مكرم، *لسان العرب*، بيروت، دار الفكر، ١٤١٤ ق.

أريكسون، توماس هيلند؛ و نيكسون، فين سيورت، *تاريخ انسان شناسي: از آغاز تا امروز* (تاريخ الأنثروبولوجيا: منذ البداية إلى المرحلة المعاصرة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: علي بلوكباشي، طهران، دار نشر گل آذين، ١٣٨٧ ش.

آشتياني، سيد جلال الدين، *شرح بر زاد المسافر* (شرح على زاد المسافر)، قم، دفتر تبليغات اسلامي، ١٣٨١ ش.

بومر، فرانكلين لوفان، *جريان هاي بزرگ در تاريخ انديشه غربي*؛ گزيده آثار بزرگ در تاريخ انديشه أروپاي غربي از سده هاي ميانه تا امروز (التيارات الكبرى في تاريخ الفكر الغربي: مختصر الأعمال الكبيرة في تاريخ الفكر في أوروبا الغربية منذ العصور الوسطى إلى اليوم)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسين بشيريه، طهران، مركز بازشناسي اسلام و ايران، ١٣٨٠ ش.

الجوادي الآملي، عبد الله، *زن در آينه جمال و جلال* (المرأة في مرآة الجمال والجلال)، قم، مركز نشر إسراء، ١٣٧٧ ش.

الراغب الإصفهاني، حسين بن محمد، *غريب مفردات القرآن*، بيروت، دار القلم، ١٤١٢ هـ

السبزواري، محمد باقر، *أسرار الحكم*، قم، دار نشر مطبوعات ديني، ١٣٨٣ ش.

سوزنجي، حسين، «حقيقت و نحوه اعتبار» (الحقيقة وطريقة الاعتبار)، مجلة *علوم انساني اسلامي صدرا التخصصية الفصلية*، العدد: ١٩، خريف عام: ١٣٩٥ ش.

ـــــــــ ، «الگويي اسلامي براي تحليل مسائل زن و خانواده و كاربرد آن در سياست گذاري هاي مربوطه» (نموذج إسلامي لتحليل مسائل المرأة والأسرة وتطبيقات ذلك في الساسات ذات الصلة)، مجلة *دين و سياست فرهنگي الفصلية*، العدد: ١، صيف عام ١٣٩٣ ش.

ـــــــــــ ، «تأملي فلسفي در باب نسبت فقه و اخلاق» (تأمّل فلسفي في باب النسبة بين الفقه والأخلاق)، مجلة *آيين حكمت*، العدد: ٣٩، ربيع عام، ١٣٩٨ ش.

ـــــــــــ ، «تلاشي نا موفق در دفاع از پارادوكس «حق نا حق بودن»» (سعي غير موفّق في الدفاع عن تناقض «الحق في عدم الحق»)، مقتبس من موقع souzanchi.ir، ١٣٩٧ ش.

ـــــــــــ ، «حل پارادوكس آزادي در انديشه شهيد مطهري» (حل تناقض الحرية في فكر الشهيد المطهري)، مجلة *قبسات*، العدد: ٣٠ ـ ٣١، شتاء عام ١٣٨٢ ش، وربيع عام ١٣٨٣ ش.

صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم، *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨١ م.

ـــــــــــ ، *تفسير القرآن الكريم*، قم، انتشارات بيدار، ١٣٦٦ ش.

الطباطبائي، السيد محمد حسين، *اصول فلسفه و روش رئاليسم* (أصول الفلسفة والمنهج الواقعي)، بالإضافة إلى تهميشات الشيخ مرتضى المطهري، طهران، دار نشر صدرا، ١٣٧٣ ش.

ـــــــــــ ، *الإنسان والعقيدة*، قم، مكتبة فدك، ١٤٢٨ ق.

ـــــــــــ ، *الميزان في تفسير القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامي، ١٤١٧ ق.

عبد الرحمن، طه، *دين الحياء: من الفقه الإئتماري إلى الفقه الائتماني*، بيروت، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ٢٠١٧ م.

ـــــــــــ ، *شرود ما بعد الدهرانية: النقد الائتماني للخروج من الأخلاق*، بيروت، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ٢٠١٦ م.

عسكري خانقاه، أصغر؛ و كمالي، محمد شريف، *انسان شناسي عمومي* (الأنثروبولوجيا العامّة)، ١٣٧٨ ش.

العسكري، حسن بن عبد الله، *الفروق في اللغة*، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٤٠٠ هـ

الفراهيدي، الخليل بن أحمد، *كتاب العين*، قم، دار نشر هجرت، ١٤٠٩ ق.

فكوهي، ناصر، *تاريخ انديشه و نظريه هاي انسان شناسي* (تاريخ الفكر والنظريات

الأنثروبولوجية)، طهران، دار نشر ني، ١٣٨٢ ش.

كتاك، كنراد فيليب، *انسان شناسي: كشف تفاوت هاي انساني* (الأنثروبولوجيا: كشف الاختلافات الإنسانية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محسن ثلاثي، طهران، دار انتشارات علمي، ١٣٨٦ ش.

الكليني، محمد بن يعقوب، *الكافي*، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٧ ق.

كنوبلاخ، هوبرت، *مباني جامعه شناسي معرفت* (مباني علم الاجتماع المعرفي)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: كرامت الله راسخ، طهران، دار نشر ني، ١٣٩١ ش.

المجلسي، محمد باقر بن محمد تقي، *بحار الأنوار*، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٣ ق.

مرتضى المطهري، *نظام حقوق زن در اسلام* (نظام حقوق المرأة في الإسلام)، طهران، دار نشر صدرا، ١٣٦٩ ش.

ـــــــــــ ، *يادداشت هاي ألفبايي استاد مطهري* (مذكرات أبجدية للأستاذ الشهيد المطهري)، ج ٥، طهران، دار نشر صدرا، ١٣٨٠ ش.

ـــــــــــ ، *اخلاق جنسي در اسلام و جهان غرب* (الأخلاق الجنسية في الإسلام والعالم الغربي)، طهران، صدرا، ١٣٦٨ ش.

ـــــــــــ ، *فطرت* (الفطرة)، طهران، دار نشر صدرا، ١٣٧٠ ش.

ـــــــــــ ، *فطرت در قرآن* (الفطرة في القرآن)، طهران، دار نشر صدرا، ١٣٩٨ ش.

ـــــــــــ ، *فطري بودن دين* (فطرية الدين)، طهران، انتشارات صدرا، ١٣٩٨ ش.

ـــــــــــ ، *مقدمه اي بر جهان بيني اسلامي* (مقدمة على الرؤية الإسلامية)، ج ٥، (جامعه و تاريخ = المجتمع والتاريخ)، طهران، انتشارات صدرا، ١٣٧٢ ش.

ـــــــــــ ، *مقدمه‌اي بر جهان بيني اسلامي* (مقدمة على الرؤية الإسلامية)، ج ١، (إنسان و إيمان = الإنسان والإيمان)، طهران، انتشارات صدرا، ١٣٧١ ش.

نراقي، آرش، «مسأله همجنس گرائي در انديشه شيعي ايران معاصر» (مسألة المثلية في الفكر الشيعي لإيران المعاصرة)، مجلة *إيران نامك*، السنة الثالثة، العدد: ١، ص ٨٧ ـ ١١٩، ربيع عام ١٣٩٧ ش.

ـــــــــــ ، *بارادوكس مدارا* (تناقض المداراة)، مقتبس من موقع صدا نت "1395٣ "danet.ir، ١٣٩٥ ش.

نيكولوسي، جوزف؛ نيكولوسي، ليندا ايمز، *فهم همجنس گرايي و راهنمايي والدين براي پيشگيري از آن* (فهم المثلية وإرشادات الوالدين للحيلولة دونها)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محسن بدره، طهران، دار نشر آرما، ١٣٩٦ ش.

هايدغر، مارتين، *هستي و زمان* (الكينونة والزمان)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: سياوش جمادي، طهران، دار نشر ققنوس، ١٣٩٦ ش.

Bem, S. L. (1981), “Gender Schema theory: A Cognitive Account of Sex Typing Source”, *Psychological Review*, 88 (4), pp. 354-364.

Darwin, Charles (1878), *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*, New York: D. Appleton & Co.

Freud, Sigmund (1956), *Collected Papers*, Tr. Joan Riviere, Hogarth Press.

Gurian, Michael & Stevens, Kathy & Henley, Patricia & Trueman, Terry (2011), *Boys and Girls Learn Differently! A Guide for Teachers and Parents*, San Francisco: Jossey-Bass.

Leonard Sax, M. D. (2006), *Why Gender Matters? What Parents and Teachers Need to Know about the Emerging Science of Sex Differences?* New York: Broadway Books.

Leonard Sax, M.D. (2002), "Maybe Men and Women Are Different", *American Psychologist*, July 2002, pp. 444-445.

Lukas, Carrie L. (2006), *The Politically Incorrect Guide to Women, Sex and Feminism*, Washington DC. Rengery Publishing Inc.

Pearcey, Nancy R. (2018), *Love Thy Body: Answering Hard Questions about Life and Sexuality*, Baker Books.

Rhoads, Steven E. (2004), *Taking Sex Differences Seriously*, New York: Encounter Books.

الأمر والنهي بوصفهما نظامًا أخلاقيًا إلهيًا
قراءة تأصيلية لإشكالية الحرية الفردية في ضوء القرآن الكريم[1]

الشيخ سامر توفيق عجمي[2]

لو استقرأنا القرآن الكريم، نلاحظ الأمر والنهي بجملة مفاهيم بنيوية، مثل: الإرادة الإلهية، النبوة، الولاية، التمكين، القيام، الأمّة، الإيمان، الصلاح، الفلاح، الخير، القسط، العدل، الإحسان، الاستقامة، النجاة، المدد، البركة، الشيطان، النفاق، الفساد، الفحشاء، البغي، السوء، الظلم، الهلاك...، فليس كمثلها فريضة، تعبرِّ عن قوة الحضور الأخلاقي والعاطفي للإسلام في الحياة الإنسانيّة العامة، وفعاليّة دوره في عمليات تنمية المجتمع، وإصلاحه، وتغييره، والنهوض به في مختلف الميادين: الفكرية، التربوية، الاجتماعية، السياسية، الاقتصادية، الماليّة، الإدراية، والإعلاميّة... في هذا السياق، نفهم ما روي عن الإمام علي عليه السلام:

«وما أعمال البرِّ كلّها، والجهاد في سبيل الله، عند الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إلا كنفثة في بحر لجّيّ[3]»[4].

---

١. المصدر: سامر، توفيق عجمي، مجلة *«الإستغراب»* الفصلية، العدد ٢٤، شتاء ٢٠٢٢م، الصفحات ٢٢٢ إلى ٢٥٢.

٢. باحث في الفكر الإسلامي ـ لبنان.

٣. النفثة: ـ كالنفخة ـ ما يمازج النَفَس من الريق عند النفخ. والبحر اللجيّ: العميق الذي لا يُدرَك قعره.

٤. الشريف الرضي، *نهج البلاغة*، خطبة ٣٧٤، ج٤، ص٨٩.

هذا، ما جعلها تتموضع في موقع حيوي ضمن خارطة المعارف الإسلامية، فتحظى باهتمام العلوم الثلاثة الرئيسة: الكلام[١]، الأخلاق[٢]، الفقه، مضافًا إلى معالجتها في مباحث تفسير القرآن، والموسوعات الحديثية وشروحاتها، وكتب السير والتاريخ.

هذا التوسع كمًّا وكيفًا، أفقيًّا وعاموديًّا، جعلها أطروحة متكاملة الأضلاع في الإسلام. ولئن كانت في الأمم السالفة على امتداد حركة النبوة[٣]، إلا أنّه ليس بين أيدينا ما يفيد كونها في اليهودية أو المسيحية أو غيرهما من الأديان نظرية متكاملة، وكذلك في الفكر الغربي، لا نعثر على ما يقاربها بصيغتها الإسلاميّة. فهذا المؤرّخ البريطاني المعاصر مايكل كوك[٤]:

«... إذ لا يجوز للمرء أن يقف، ويشاهد بلا حراك امرأة ـ ولو غريبة ـ تُغتصب في مكان عام٥. يجب أن يفعل شيئًا، إلا إذا كانت له أعذار مقبولة لعدم التدخّل. بعبارة أخرى، لدينا فكرة واضحة عن واجب لا يفرض علينا التصرف بنحو لائق إزاء الغير فقط، بل كذلك منع الآخرين من فعل ما فيه تعدٍ واضح على الناس. مع ذلك ليس لدينا في حياتنا اليومية مصطلح يشرح هذا الواجب، كما ليست لدينا نظرية عامة حول الأوضاع التي ينطبق عليها، والإرغامات التي تسقطه، إنّ القيمة الأخلاقية موجودة عندنا، لكنها ليست من القيم التي أولتها ثقافتنا صياغة متطورة ومتكاملة... يقدِّم الإسلام، في المقابل، اسمًا ونظرية لواجب أخلاقي من هذا النواع، واسع المجال. لا يخلو المصطلح «الأمر

---

١. حنفي، *من العقيدة إلى الثورة ـ التاريخ المتعين* (الإيمان والعمل والإمامة)، الفصل:٥/١٢.

٢. الغزالي، *إحياء علوم الدين*، ص٧٨٢. والفيض الكاشاني، *المحجة البيضاء في تهذيب الأحياء*، ص٩٦ ـ ١١٧. والنراقي، *جامع السعادات*، ص ٤٢٠ ـ ٤٣٠.

٣. أنظر مثلاً الآيات: آل عمران:١١٣، المائدة: ٦٣، ٧٨.

4. Michael Cook

٥. إشارة إلى حادثة اغتصاب وقعت في محطة قطار فرعيّة في شيكاغو في الولايات المتحدة الأميركية، ونشرت في تقريرين: تقرير صحيفة نيويورك تايمز، ٢٣ ـ ٩ ـ ١٩٨٨، ص٣٣. وتقرير صحيفة شيكاغو تريبيون، ٢٥ ـ ٩ ـ ١٩٨٨.

بالمعروف والنهي عن المنكر» كترجمة الإنكليزية (Commanding Right and Forbidding Wrong...)»[١].

ولا تزال الحاجة قائمة لتجديد الاجتهاد فيها، إجابةً عن مجموعة من الإشكاليات التي يطرحها تصاعد الخط البياني لمعالم الحضارة البشرية والتحولات الجذرية التي تشهدها حياة الإنسان المعاصر، خصوصًا في شبكة المعارف والعلوم الإنسانية، نظم الاجتماع ـ السياسي وهوية الدولة الحديثة، الأحزاب السياسية، منظمات المجتمع الأهلي، الشبكات الإعلاميَّة والتواصليّة، المؤسسات التعليمية والتربوية...[٢].

---

١. كوك، *الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي*، ص٢٥ ـ ٢٦.

٢. من نماذج الدراسات الإسلامية المعاصرة: كتاب الشيخ حيدر حب الله، يقع في ما يقارب (٦٥٠ صفحة)، تحت عنوان: *فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر*، ودراسات الشيخ محمد مهدي شمس الدين في كتب متفرقة منها: فقه العنف المسلح في الإسلام.

إشكالية الحرية ومشكلاتها المعاصرة

تشهد مجتمعاتنا المعاصرة حضورًا قويًّا لأفكار وقيم، بفعل بروباغندا فلسفات الفرديّة[١]، والمذاهب الليبراليّة[٢] والديموقراطيّة، وإعلانات حقوق الإنسان، تغذّي نزعة الحريّة الشخصية[٣]، والخصوصيّة[٤]... وتعلي من قيمة الفرد، ومحوريته، وساعد على تنشيطها الإعلام الجديد[٥]، بحيث نصبح ونمسي كلّ يوم على عشرات بل مئات السلوكات غير المرغوب فيها تُمارَس تحت شعار: هذه حريتي، هذا شأني الخاص، هذه حياتي الشخصيّة...

هذا، مع سيادة منطق الدولة وقوانينها الوضعيّة، وحصريّة سلطتها على مواطنيها في تنفيذ القوانين وتكفّل حقوقهم. ومع ما تشهده المجتمعات الإنسانية من تعددية فكرية ودينية وسياسية... داخل الدولة أو المجتمع الواحد، وتكسّر الحواجز الجغرافيّة وانفتاح العالم على فضاء كوني مشترك. ورفض إجبار الفرد أو تعنيفه لقبول عقيدة أو سلوك معيّن، واعتباره تعدّيًا على حقوق الإنسان...

---

1. Individualism
2. Liberalism

٣. يتضمن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ـ حسبما اعتمدته الجميعة العامة في باريس ١٠ كانون الأول ١٩٤٨ بموجب القرار ٢١٧ ألف) عبارات عدّة تفيد هذا المعنى: في الديباجة «... غاية ما يرنو إليه عامة البشري انبثاق عالم يتمتع فيه الفرد بحرية القول والعقيدة ويتحرر من الفزع»، وتنص المادة ٣: «لكلّ فرد الحق في الحياة والحرية وفي الأمان على شخصه». والمادة ١٨: «لكل شخص حقّ في حرية الفكر والوجدان والدين، ويشمل هذا الحق حريته في تغيير دينه أو معتقده، وحريته في إظهار دينه أو معتقده بالتعبد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم، بمفرده أو مع جماعة، وأمام الملأ أو على حدة». والمادة ١٩: «لكلّ شخص حق التمتع بحرية الرأي والتعبير، ويشمل هذا الحق حريته في اعتناق الآراء دون مضايقة...». والمادة ٣٠: «ليس في هذا الإعلان أي نص يجوز تأويله على نحو يفيد انطواءه على تخويل أية دولة أو جماعة، أو أي فرد، أيَّ حقٍّ في القيام بأيّ نشاط أو بأيٍّ فعل يهدف إلى هدم أيٍّ من الحقوق والحريات المنصوص عليها فيه».

4. Privacy

٥. سلطنا الضوء على هذه النقطة بالتفصيل في كتابنا: ***المباني الفكرية لوسائل التواصل الاجتماعي***، ص٥٩ ـ ٧٧.

أمام هذا المشهد، هل، وكيف، ولماذا... يحقّ لبعض الأفراد، ومن منطلق أطروحة دينية خاصة، التدخّل في شؤون أفراد آخرين لتضيّق إرادتهم الحرّة وتحدّد خياراتهم، بأمرهم بـ/ أو نهيهم عن عقيدة أو تصرّف معيّن، قد يصل أحيانًا إلى حدّ المضايقة وممارسة العنف أو إثارة الفزع؟

ولنفترض، أنّ ذلك جائز في المجتمعات التي تسود فيها منظومة دينية خاصة بحكم اختيار الفرد الانتماء إلى ثقافة هذا المجتمع ورؤيته الكونية والحقوقيّة، فكيف يصحّ في المجتمعات التعدّدية؟

بل نحفر عميقًا، ونفترض أنّ الفرد يعيش في مجتمع ديني أو دولة دينية، فهذا أقصى ما ينبغي أن يفيده على ضوء تطور مفهوم فقه الدولة والمواطنة، أن يكون المواطن خاضعًا لمنطق القانون، الذي ينحصر تطبيقه بأيدي الأجهزة المختصة تربويًّا وأمنيًّا وقضائيًّا... دون أن يكون ثمة حق لعموم الأفراد في الأمر والنهي بما يتضمنه ذلك من تسلّط على الآخرين؟

المحور الأول: تحليل مفهوم الأمر والنهي: قراءة أصولية

نبدأ المقالة من تحليل الكلمات المفتاحية الأربعة: الأمر، النهي، المعروف، والمنكر، كي يتضح المقصود من مفهوم «الأمر بالمعروف» و «النهي عن المنكر»[1]. فقد عرّف بعض العلماء الأمر بأنّه: «قول القائل لمن دونه في الرتبة: افعل»[2]. والنهي: «قول القائل لمن دونه: لا تفعل»[3].

وعرّفهما آخرون بأنّ: «الأمر: طلب الفعل من الغير على جهة الاستعلاء. والنهي: طلب

١. الجرجاني، *التعريفات*، ص٤٠.

٢. الهمداني، *شرح الأصول الخمسة*، ص٨٨. والجرجاني، *التعريفات*، ص٤٠.

٣. الجرجاني، *التعريفات*، باب النون/١٩٦٧، ص٢٤٣.

الترك على جهة الاستعلاء أيضًا»[١]. وقيّده بعضهم بـ«القول»[٢]، مُعلِّلًا، أنّ الفعل لا يسمى أمرًا حقيقة، فمن يصلي ليراه غيره؛ فيصلي، لا يصدق عليه أنّه أمر بالصلاة حقيقة. وكذا في جانب النهي، فضرب الولد بهدف ترك السرقة، ليس نهيًّا حقيقة، بل مجازًا[٣].

وقد رفض مشهور متأخري الأصوليين[٤] إرجاع الأمر والنهي إلى معنى مشترك وهو الطلب مع اختلاف المتعلَّق، مستشهدين بالوجدان اللغوي، على التباين الذاتي بين صيغتي «افعل»، و«لا تفعل»، فالأمر طلبي ويدلّ على البعث نحو الطبيعة، أما النهي ليس طلبًا بل زجر وردع وتبعيد[٥].

وما ذُكِر في التعريفين من قيد: «مَنْ دونه» أو «الاستعلاء»، فلإخراج أمرين: الأول: السؤال، فهو لا يسمى أمرًا لأنه على جهة التسفّل. والثاني: الالتماس، لأنه على جهة المساواة. وذهب بعض الأصوليين كالسيد الخوئي والشهيد الصدر إلى أنّ «الظاهر اشتراط العلو[٦] في صدق الأمر دون الاستعلاء»، أما «طلب المستعلي لا يسمّى أمرًا حقيقة، وإن كان بحسب نظره وادعائه أمرًا»[٧].

ويظهر من السيد الخميني اعتبار العلو والاستعلاء معًا[٨]. أما الشيخ لطف الله الصافي فقد جرّد مفهوم الأمر عن العلو أو الاستعلاء، غاية الأمر، أنّه لو صدر الطلب من السافل

---

١. لسيوري، *باب الحادي عشر مع شرحيه النافع يوم الحشر لمقداد بن عبد الله السيوري*، ص٥٧ وص٢١٦.

٢. الحلي، *مناهج اليقين في أصول الدين*، ص٥٤١ ـ ٥٤٤.

٣. لأحسائي، *كشف البراهين في شرح رسالة زاد المسافرين*، ص٤٧٧.

٤. الهاشمي، *بحوث في علم الأصول، مباحث الدليل اللفظي*، ج٣، ص١١ ـ ١٤.

٥. الخميني، *مناهج الوصول إلى علم الأصول*، ج٢، ص١٠٣.

٦. «العلو أمر اعتباري له منشأ عقلائي يختلف بحسب الزمان والمكان، والميزان هو نفوذ الكلمة والسلطة والقدرة على المأمور». *مناهج الوصول*، ج١، ص٢٣٩ ـ ٢٤٠.

٧. الهاشمي، *بحوث في علم الأصول*، ج٢، ص١٥.

٨. الخميني، *مناهج الوصول إلى علم الأصول*، ج١، ص٢٣٩ ـ ٢٤٠.

أو المساوي بداعي تحريك الغير، يذمه العقلاء لأن صدوره منه غير لائق[١].

من الواضح، أنّه بناء على الآراء كلّها، الأمر مأخوذ فيه، سواء بالتضمن أم القرينة الخارجية، نحو من التسلط على المأمور، والكلام عينه في النهي.

المعروف والمنكر ومجالاتهما

المعروف على مبنى المعتزلة «كلّ ما يحسن في نظر العقل». وعند الأشاعرة: «كلّ ما يحسن في الشرع»[٢]. وقال الشيخ الطوسي: «هو ما أوجب الله فعله أو رغّب فيه عقلاً أو شرعًا»[٣].

فيشمل المعروف عند المشهور، ثلاثة مجالات: الواجب، المستحب، ترك المكروه. والأمر بالواجب واجب، وبالمستحب مندوب، والنهي عن المكروه مندوب أيضًا. وبما أنّ المنكر ضد المعروف، فيُعرَف بما يقابله. لكن، يختص المنكر بما هو حرام، فيكون النهي عنه واجبًا.

ويمكن القول، حتى لو اعتقدنا بقاعدة التحسين والتقبيح العقليين، أنّ مصدر تحديد متعلّق الأمر والنهي بلحاظ كونهما فريضة دينية هو الشريعة ذاتها، دون تشخيصات العقل العملي أو العرف... إلا إذا أرشدت إليه الشريعة وأمضته، فيكون كذلك بلحاظها لا باعتبار مصدره الأصل[٤]. وعليه، هل المقصود من الأمر والنهي في باب المعروف والمنكر، خصوص العبارات الإنشائية أو الخبرية، التي يستفاد منها البعث والزجر بالمفهوم الذي شرحه الأصوليون؟ أم يشمل العبارات التقريرية والوصفية وصيغ الوعظ

---

١. الصافي الكلبايكاني، *بيان الأصول*، ج١، الأمر٦: مقصد:١، فصل:١، الجهة الثانية: اعتبار العلو والاستعلاء.

٢. الجرجاني، *التعريفات*، باب الميم/١٧٦١، ص٢١٨.

٣. الطوسي، *التبيان في تفسير القرآن*، ج٥، ص٢٥٧. *مجمع البيان*، ج٥، ص٨٧. والسبزواري، *مواهب الرحمن في تفسير القرآن*، ج٦، ص١٩٤.

٤. الصدر، *ماوراء الفقه*، ج٢، قسم٢، ص٢١٩.

والإرشاد والنصح والتوجيه التي تحثّ على فعل المعروف وترك المنكر بالتذكير بالجنة والنار، والثواب والعقاب...؟ ففي مجال الاعتقاد مثلاً، هل تكفي عبارة: (إنّ الشرك لظلم عظيم)[١] أم لا بد من القول: (لا تشرك بالله) ليصدق النهي عن المنكر؟ وفي مجال العمل، هل تكفي عبارة (إنّ الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر)[٢] ليصدق الأمر بالصلاة؟ أم لا بد من: (أقم الصلاة)؟

ثمة وجهة نظر فقهية، أنّ الأمر والنهي مفهومان عرفيّان خاصّان لا إجمال فيهما، يقعان مقابل الأساليب التبليغية والدعوية الأخرى، فكل لفظ ـ مثلاً ـ لا يتضمن معنى الأمر، لا يصدق عليه أمر بالمعروف، وإن كان وعظًا... والشاهد، وجوب الأمر بالمعروف، دون الوعظ، كذلك لو وجب تعليم الجاهل وإرشاده فهو عنوان مستقل عن الأمر والنهي[٣]. بل ذهب بعضهم إلى أنّ الإخبار عمّا هو ثابت في لوح الواقع التشريعي من واجبات ومحرّمات، كقول: تجب الصلاة في الشريعة، لا يصدق عليه الأمر، بل ينبغي قول: «أقم الصلاة» مثلاً...

يعلّق السيد محمد الصدر:

«هذا منه ضيق في النظر إلى جهة الأمر والنهي المأخوذين في موضوع الأدلة. لأن المفهوم عرفًا من تلك الأدلة أن الأمر بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليس أمرًا نفسيًا، وإنّما هو أمر طريقي لأجل إقامة الحجة على التكليف الشرعي نفسه. ومعه فكما يكون قوله صلّ أمرًا بالمعروف كذلك يكون قوله تجب عليك الصلاة شرعًا أمرًا بالمعروف أيضًا... كذلك لا يجب أن يكون النهي عن المنكر بصيغة النهي: لا تفعل...»[٤].

فيعتقد الرأي الثاني بمحوريّة المقاصدية، وأنّه لا خصوصية لصيغة الأمر أو النهي،

---

١. اللقمان: ١٣.

٢. العنكبوت: ٤٥.

٣. الطباطبائي القمي، *مباني منهاج الصالحين*، ج٧، ص١٥٦.

٤. الصدر، *ما وراء الفقه*، ج٢، قسم٢، ص٢٢٤.

فتكفي كلّ عبارة تحقق الهدف، أي فعل المعروف أو ترك المنكر، حتى لو كانت وصفيّة، وعظية، إرشاديّة...[١]، بل يعتقد الشهيد مرتضى مطهري أن تشكيل المعاهد لتدريس اللغة العربية هو جزء من آليات النهي عن المنكر باعتبار محاربة اللغة العربية من المنكرات التي ينبغي عدم السكوت عليها. ويوسّع الدائرة فيقول:

«إنّ الإسلام لا يضع حدًّا معيّنًا يحدّد فيه باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فالأهداف الإسلامية الإيجابية بأجمعها تدخل في عداد المعروف، كما أن الموضوعات السلبية كافة في الإسلام، تدخل في عداد المنكر، صحيح أن مدار البحث في موضوع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يتلخص في تعبير الأمر والنهي، لكنه، ونظرًا للقرائن التي يمكن استنباطها من القرآن الكريم نفسه واستنادًا إلى الأحاديث الإسلامية المؤكّدة، وتأسيسًا على مسلمات فقهنا الإسلامي، وبشهادة التاريخ الإسلامي، فإن المقصود ليس الأمر والنهي اللفظيين فحسب، بل إن المقصود هو الاستفادة من كل الوسائل المشروعة في سبيل تطبيق الأهداف الإسلامية وتدعيمها وترسيخها في المجتمعات، وهذه هي الروح الحقيقية لواقع موضوع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[٢].

وذهب الشيخ السبحاني إلى أنّ الأمر والنهي ليسا منطويين على مجرَّد طلب فعل المعروف وطلب ترك المنكر، مستشهدًا على ذلك بأنّ الجهاد حتى الابتدائي[٣] وإجراء الحدود والقصاص من مصاديق الأمر والنهي رغم كونهما غير طلبيين، معلّلاً أنّ:

«الطلب الإنشائي الذي هو من قبيل المفهوم، وإن لم يكن موجودًا في إجراء حدّ القتل والرجم لكنه فيه واقعية الطلب وحقيقته وأثره، إذ بإجراء هذين الحدّين تنعدم المنكرات واقعًا، ولو بالنسبة للآخرين... وخلاصة القول: إن الأثر المطلوب من إجراء الحدود

---

١. النراقي، ***جامع السعادات***، ج٢، ص٤٢٨. والسيستاني، ***منهاج الصالحين***، ج١، ص٤١٨.

٢. مطهري، ***الأئمة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر***، ص٣٦٩ ـ ٣٧٠.

٣. السبحاني، ***بحوث في الملل والنحل***، ج٣، ص٤١٠. ورفض بعض الفقهاء هذا التداخل. الصدر، ***ما وراء الفقه***، ج٢، ص٢٢٢.

وإن كان منفيًّا بالنسبة إلى الجاني نفسه ولكنه موجود بالنسبة إلى المجتمع»[١].

هذا، ويمكن القول، إنّ الألفاظ ليست غاية مستقلة بحدّ ذاتها في الدلالة على المعاني المطلوبة، بل هي وسائل لتعبير المتكلّم عن مراده الجدّي. قال الشاعر:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنّما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

إلا أنّ الإنسان كثيراً ما يستخدم وسائل أخرى للدلالة على المسموح والممنوع، كلغةَ الجسد[٢]، بتحريك الإصبع أو رفع الحواجب، وكالإشارات الضوئية والرسوم البيانية في قانون السير... إلخ. فاللغة مأخوذة على نحو الطريقية لا الموضوعية في إيصال المعنى إلى ذهن السامع ليفهم المراد ويرتّب الأثر المطلوب، وأي وسيلة عرفيّة أخرى، يستعملها من له سلطة الأمر والنهي بداعي البعث نحو الفعل، تكون أمرًا، أو ينشئها بداعي الزجر، تكون نهيًّا. وعليه، يكون الأمر والنهي في باب المعروف والمنكر ليسا إرشاديين إلى إطاعة أمر الله تعالى ونهيه كما ذهب إلى ذلك بعض الفقهاء[٣]، «بل الظاهر من الأدلة وجوب الأمر والنهي المولويين تأكيدًا لأمر الله ونهيه»[٤].

والنتيجة، أنّ المأخوذ في عنوان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هو الأمر والنهي بمعناهما العرفي المتضمّن لإظهار السلطة والنفوذ. فالذي نرجّحه حسب ظهور الأدلة هو الرأي الأول، فهما عنوان مستقل عن عناوين أخرى تساهم في تحقيق الأهداف المشتركة، وثمة شواهد عديدة في القرآن والسنة على هذا الفهم، منها قوله تعالى: (ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر)[٥]، حيث عطفهما على الدعوة إلى الخير، وهو يفيد التغاير، وكذلك الأمر على ما أفاده بعض الفقهاء سابقًا من عدم

---

١. السبحاني، *مفاهيم القرآن، معالم الحكومة الإسلامية*، ج٢، ص٣٣١ ـ ٣٣٢.

2.Body Language

٣. الصدر، *ما وراء الفقه*، ج٢، ص٢٢٢.

٤. المنتظري، *دراسات في ولاية الفقيه*، ج٢، ص٢٣٢.

٥. آل عمران: ١٠٤.

وجوب الوعظ، فهو عنوان مستقل، وإن حقّق الهدف ذاته.

فوحدة الهدف ليست تمام المناط في نظر المشرِّع الإسلامي، بل يريد لهدفه أن يتحقق بوسائل متعدّدة، من جملتها الدعوة أو الوعظ، ومن جملتها الأمر بالمعروف بما يتضمنه من منطق حزم كأسلوب خاص، وهذه سنة عقلائية في التربية، فمثلاً في تربية الطِّفل يكون لنا هدف معيّن، ومع قناعتنا بإمكانية التوصّل إليه بالثواب، نسعى لتحقيقه بواسطة أسلوب الأمر غير المقرون بالتعليل أو العقاب، لأن الأسلوب قد يكون أيضًا هدفًا وسيطًا منظورًا إليه بذاته، لتعويد الطِّفل على عنصر آخر من الأهداف، وهو عدم التمرّد والشعور بسلطة أعلائية تضبط تصرفاته، أو تنمية الشعور بالخوف من عواقب السلوك غير المرغوب فيه عند الطِّفل لكونه مستخفًّا أو لاماباليًّا.

المحور الثاني: المبنى العقدي للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

تقوم التشريعات الإسلامية على الرؤية الكونية الدينية التي تشكّل البنية التحتية لها، ففهم أي أطروحة تشريعية كليّة أو قضية جزئية بمنهج يحدّد الهدف، ويرفع الالتباسات ويجيب عن الإشكاليات، إنّما ينبغي أن يتمّ على ضوء الشبكة المفاهيمية العامة للمنطق الإسلامي عقيدة، ومفاهيمًا، وقيمًا، وعواطف...، وإذا لم ندخل في الحساب العلاقة العضوية بين مختلف عناصر الشبكة سيكون ثمة تشوّه وبتر في الوعي بهذه الأطروحة أو تلك خارج صيغتها العامة، وإذا نُظر إلى عنصر ما لمحاكمته بمعزل عن العناصر الأخرى المساهمة في التصميم، كان ذلك أشبه بالنظر إلى جزء من مبنى صمّمه أبرع المهندسين ليكون غاية في الفن والجمال، وإصدار حكم سلبي عليه قبل أن يتمّ بناءه كما أراده المهندس في رسمه للخريطة العامة[١]. ومن الأصول العقدية القرآنية أن الله

---

١. الصدر، *اقتصادنا*، ص٢٩١ وما بعد. وشمس الدين، *في الاجتماع السياسي الإسلامي*، ص٢٥.

تعالى خالق كلّ شيء[١]، ويتفرع عليه مالكيته له[٢]، وبالتالي ربوبيته، وولايته عليه، ﴿فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ﴾[٣].

والولاية على قسمين: تكوينية أو حقيقية، بمعنى نفوذ إرادة الله في كل مراتب الوجود وذرات الكون، فيحقّ له التصرف في كلّ شيء بما شاء كيف شاء[٤].

والثانية: تشريعية أو اعتبارية، وهي فرع التكوينية،

«فلو لم تكن هناك مولوية ذاتية لا تثبت الجعلية أيضًا، لأن فاقد الشيء لا يعطيه»[٥]،

فبما أنّ الناس كافة، مخلوقون، مربوبون، مملوكون... لله تعالى، تكون إرادته التشريعيّة ـ وهي تدخل في دائرة التصرف أيضًا ـ عامةّ بحق جميع أفراد البشر دون مزاحمة، فله سبحانه وتعالى حق تنظيم حياة الإنسان وتقييدها بمجموعة من القيم والقوانين، والتصرف في نفوس الناس وأموالهم، والتسلّط على خياراتهم[٦].

وعليه، إنّ مصدر سلطة الأمر والنهي والإلزام هو الله تعالى حقيقة، أصالة، ذاتًا، وحصرًا، دون غيره.

وأفراد البشر جميعًا، أمامه تعالى سواسية، لا ولاية لأحد منهم على الآخر، ولا سلطة له على غيره في بدنه وعقيدته وأمواله وتصرفاته... ولا تكون سلطة بعضهم على بعض شرعيّة إلا بترخيص إلهي، وإلا كانت تصرفًا عدوانيًا[٧].

وتكمن لميّة انحصار حق الحاكميّة والولاية على البشر بيده تعالى في طبيعة صفاته،

---

١. الأنعام: ١٠٢.

٢. الملك:١.

٣. الشورى: ٩.

٤. الطباطبائي، *الميزان في تفسير القرآن*، ج٦، ص١٢.

٥. الهاشمي، *بحوث في علم الأصول*، ج٤، ص٢٩.

٦. الطباطبائي، *الميزان في تفسير القرآن*، ج١١، ص١٧٧.

٧. المكي، *الإلهيات على ضوء الكتاب والسنة العقل* (محاضرات الشيخ جعفر السبحاني)، ج١، ص٤٢٥.

فبما أنّ الإنسان ﴿صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾[١]، يكون تعالى العالِم بما عليه واقع الطبيعة البشرية، ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[٢] وخصوصياتها الذهنية والنفسية والوجدانية والجسميّة وحاجاتها الواقعية، وما يوصلها إلى أهدافها الوجودية[٣]. وهو تعالى الغني المطلق ﴿فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾[٤]، المجرّد عن هوى الانتفاع الشخصي من القوانين التي يشرّعها[٥].

وعليه، إنّ أوامره ونواهيه تعالى لا تعود بالنفع عليه «**إِنَّ اللهَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، خَلَقَ الْخَلْقَ حِينَ خَلَقَهُمْ غَنِيًّا عَنْ طَاعَتِهِمْ آمِنًا مِنْ مَعْصِيَتِهِمْ، لِأَنَّهُ لاَ تَضُرُّهُ مَعْصِيَةُ مَنْ عَصَاهُ، وَلاَ تَنْفَعُهُ طَاعَةُ مَنْ أَطَاعَهُ**»[٦]، بل تخضعان لملاكات المصالح والمفاسد في الأفعال التي توصل الإنسان إلى كماله وسعادته. فأوامره تعالى لا تتعلق إلا بما هو عدل وإحسان وخير وصلاح للمجتمع الإنساني، ونواهيه لا ترتبط إلا بما هو ظلم وفساد وشر... ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[٧].

في المقابل، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ وَمَنْ يَتَّبِعْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ...﴾[٨]، ﴿... وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ * إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[٩].

هذا، ومن حقّه تعالى، أن يأذن لغيره بالأمر أو النهي ثبوتًا، وقد وقع إثباتًا، سواء في

---

١. النمل: ٨٨.
٢. الملك:١٤.
٣. الشيرازي، *أنوار الفقاهة*، ج١، ص٥١٣ ـ ٥١٤.
٤. آل عمران:٩٧.
٥. المكي، ***الإلهيات على ضوء الكتاب والسنة العقل*** (محاضرات الشيخ جعفر السبحاني)، ج٢، ص٢٤٨.
٦. الشريف الرضي، ***نهج البلاغة***، خطبة المتقين، ١٩٣.
٧. الحج:٩٠.
٨. النور:٢١.
٩. البقرة:١٦٨ ـ ١٦٩.

مجال التكوين[١] أو التشريع، فيمنح شخصاً ما كالنبي أو الوصي سلطة تدبير شؤون الأفراد أو المجتمع والتصرّف في نفوسهم وأموالهم[٢]، ﴿النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾[٣]، ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾[٤]...

المحور الثالث: ولاية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في القرآن

تفريعًا على النتائج السابقة، وبلحاظ ما تبنيناه من معنى تضمن الأمر والنهي للسلطة والنفوذ، المستلزمان لتضييق حرية الأفراد في مشيئة الفعل أو الترك، والتسلط على خياراتهم الحياتية في هذا الاتجاه أو ذاك، يتوقف هذا اللون من الممارسة السلطوية في الأمر والنهي على الولاية الشرعيّة[٥]، وإلا تكون افتراءً﴿آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾[٦]. وثمة آية في القرآن نستظهر منها أنّها في مقام البيان من هذه الجهة، ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ...﴾[٧].

وهذا يستلزم شرح مدلول الولاية لننظر كيف يمكن استفادة هذا المعنى. فقد وردت الولاية في المعاجم اللغوية بمعان متعدّدة، منها: القرابة، النصرة، الأجدر بالتصرف،

١. ﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا﴾ (النازعات:٥)، ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ﴾ (السجدة:١١). ﴿... أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ﴾ (آل عمران: ٤٩).

٢. التوحيدي التبريزي، *مصباح الفقاهة، تقرير أبحاث السيد أبو القاسم الخوئي*، ج٣، ص٢٨٥.

٣. الأحزاب:٦.

٤. المائدة:٥٥.

٥. السيستاني، *منهاج الصالحين*، ج٧، ص١٣٨.

٦. يونس:٥٩

٧. التوبة:٧١.

الأحقيّة، السلطان، الأمارة، السياسة، الملك، القيام بالأمر، الغلبة، التمكّن، المحبّة، الصداقة...[١].

هذا، وقد اختلفوا في المصدر الذي تؤول إليه، فتبنى بعضهم القرابة، وبعضهم النصرة، وبعضهم السلطنة... واستظهر المصطفوي أن الأصل الواحد في مادة ولي هو وقوع شيء وراء شيء مع رابطة بينهما. وأمّا مفاهيم القرب والحبّ والنصر والمتابعة، فهي من آثار الأصل باختلاف الموارد. وذكر من مصاديقه: الولاية بمعنى تدبير أمور الغير والقيام بكفاية جريان حياته ومعاشه، فإنّ الوليّ والمتولّي واقع وراء المتولّى عليه، والرابطة بينهما تدبير الأمور والقيام به.... فالوليّ هو المتّصف بالولاية والتدبير. ومنها: مفهوم الأولويّة، وهو الأحرى والأجدر في جهة الوقوع وراء شيء مع وجود الرابطة[٢]...

وفي تفسير الآية، أغلب المفسرين حملوا الولاية في الآية على أحد معانيها اللغوية دون بيان القرائن والشواهد[٣]، فيكون أشبه بالحمل التبرعي. لكن، المفترض في فهم الآية

---

١. ابن فارس، ***معجم مقاييس اللغة***، ج٦، ص١٤١. الجوهري، ***الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية***، ج٦، ص٢٥٢٨. الفيروز آبادي، ***قاموس المحيط والقابوس الوسيط في اللغة***، ج٤، ص٤٠١. الفيومي، ***المصباح المنير في غريب الشرح الكبير***، ج١، ص٦٧٢. ابن منظور، ***لسان العرب***، ج١٥، ص٤٠١.

٢. المصطفوي، ***التحقيق في كلمات القرآن الكريم***، ج١٣، ص٢٠٥.

٣. تبنى الفخر الرازي في مفاتيح الغيب أنّ الولاية في الآية بمعنى: القرب. وقال الطبري: «إن صفتهم أن بعضهم أنصار بعض وأعوانهم». ومثله: الخازن في لباب التأويل في معاني التنزيل، والسمرقندي في بحر العلوم، والطوسي في التبيان الجامع لعلوم القرآن، والطبرسي في مجمع البيان، والبغوي في معالم التنزيل، والطبراني في التفسير الكبير. وكذلك الآلوسي في روح المعاني والصابوني في صفوة التفاسير مع إضافتهما: «التعاضد». وقال ابن كثير: «أي يتناصرون ويتعاضدون»، كما جاء في الصحيح: «المؤمن للمؤمن كالبنيان يشدّ بعضه بعضًا، وشبك بين أصابعه..». وأضاف إليها النسفي في مدارك التنزيل وحقائق التأويل: «التراحم». وقال الواحدي في الوجيز: «الرحمة والمحبة». ورشيد رضا في المنار: «النصرة والأخوة والمودة»، والماتريدي في تأويلات أهل السنة: «التأليف بين القلوب والأخوة»، والقرطبي في الجامع لأحكام القرآن: «أي قلوبهم متحدة في التوادّ والتحابّ والتعاطف». وكذلك الشوكاني في فتح القدير.

محاولة الكشف عن المراد الجدّي لله تعالى من مفردة الولاية بما هي جزء من التركيب العام، وليس مجرد استبدال لفظ «الولاية» بلفظ آخر مرادف له في اللغة، والمراد الجدّي لا يتوقف على المعنى التصوري اللغوي فقط وإن كان له دور في الفهم، لكن الأهم النظر إلى طبيعة العلاقة بين مفردات التركيب وعناصره، والشواهد الخارجية، وقرائن السياق.

ولا نفهم لماذا لم يتمّ فهم الولاية في الآية في ضوء ربطها بمفهوم آخر يتفرّع عنها، وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فالمعاني التي ذكروها وإن أمكن ربطها به، إلا أنّها بعيدة عن سياق الآية، فالأمر والنهي بالمعنى الأصولي الذي شرحناه، والمأخوذ فيه السلطة والنفوذ والغلبة... يشكّل قرينة نستظهر في ضوئها كون الولاية في الآية بمعنى السلطة والأحق بالتصرف والسياسة والتدبير والقيام بالأمر...، مع مساعدة اللغة عليه، وقال ابن الأثير: «وكأنّ الولاية تُشعِر بالتدبير والقدرة والفعل»[١]، ولنا قرائن عديدة على ذلك في الاستعمال القرآني والعرفي، أما ما ذكروه من معانٍ كالتناصر، والتوادّ، والتراحم، والتعاضد، والتآخي، والتآلف... فهي من لوازم الولاية بمعنى التصرف والتدبير أو مقارناتها. وقد استظهر بعض الفقهاء والمفسرون هذا المعنى من الآية، نذكر بعضها: يقول الشيخ المنتظري:

> **«... والظاهر من الولاية هو سلطة الشخص وأولويته. فالله تعالى بولايته العامة على عباده جعل لكلّ مؤمن ومؤمنة حق الولاية والسلطة على غيره ليكون له حق الأمر والنهي»[٢].**

ويقول العلامة الطباطبائي:

> **«... ليدل بذلك على أنهم مع كثرتهم وتفرقهم من حيث العدد ومن الذكورة والأنوثة**

١. ابن الأثير، ***النهاية في غريب الحديث والأثر***، ج٥، ص٢٢٧.

٢. المنتظري، ***دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية***، ج٢، ص٢٣٢.

ذوو كينونة واحدة متفقة لا تشعّب فيها ولذلك يتولى بعضهم أمر بعض ويدبره. ولذلك كان يأمر بعضهم بعضًا بالمعروف وينهى بعضهم بعضًا عن المنكر فلولاية بعض المجتمع على بعض ولاية سارية في جميع الأبعاض دخل في تصديهم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيما بينهم أنفسهم»[١].

ويقول السيد محمد باقر الصدر:

«يتحدث عن الولاية وأن كلّ مؤمن ولي الآخرين ويريد بالولاية تولي أموره بقرينة تفريع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عليه، والنص ظاهر في سريان الولاية بين كل المؤمنين والمؤمنات بصورة متساوية»[٢].

والنتيجة، أن أطروحة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تدخل ضمن مفهوم الولاية بالتضمنات التي شرحناها سابقًا، فمن يمارسها ضمن الحدود المأذون له فيها، تكون سلطته على الآخرين مشروعة، وليست تعديًّا على حريتهم الفرديّة، ولا افتراءً على خصوصياتهم وخياراتهم الحياتية الشخصية...، لأنهم لا يملكون من إرادة التصرف في ذواتهم وشؤونهم وخصوصياتهم وخياراتهم إلا في حدود الإرادة المولويّة الإلهيّة.

المحور الرابع: الحرية الطبيعية ـ الفلسفية والاجتماعية ـ الحقوقية

هذا يحيلنا إلى إثارة مسألة الحرية الإنسانية، ويمكن تقسيمها[٣] إلى: التكوينية أو الطبيعية، وتعني قدرة الإنسان بأصل الخلقة على الفعل أو الترك، ولا تتقيّد هذه الحرية إلا بالسنن الطبيعية والقوانين الوجوديّة، والبحث عنها فلسفي.

والحرية الاعتبارية ـ الاجتماعية، وهي عبارة عمّا يكفله مذهب اجتماعي ما، من حقوق للأفراد، تمكّنهم من القيام بالأفعال التي من شأنها تلبية حاجاتهم وتحقيق رغباتهم في ضوء منظومته العقدية والقيمية.

---

١. طباطبايي، *الميزان في تفسير القرآن*، ج٩، ص٣٥٢.

٢. الصدر، *الإسلام يقود الحياة، خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء*، ص١٥٣.

٣. الصدر، *اقتصادنا*، ص٢٧٤.

والحرية الاجتماعيّة في الإسلام، لا تعني نفي مطلق سيطرة الغير أو تحرّر الإنسان من كلّ قيد، بحيث يشبع نزعة الحرية الطبيعية ـ التي يلعب تأصّلها في الذات البشرية دورًا نشطًا في دفعه ليعشق الانعتاق من كلّ القيود، ويرفض أي قسر أو إكراه ـ على حساب حاجاته ورغباته وأشواقه الأخرى، بل كفلها للأفراد وفق رؤيته الكونيّة، التي تشخّص أن رأس هرم حاجات الإنسان والهدف الوجودي له هو العبادة والعبودية، أي الانسياق مع الشعور الديني الفطري بالخضوع لإرادة المتعالي في أوامره ونواهيه، والانجذاب نحو المطلق.

فهناك تناسب طردي وعكسي، بين الاتصال بالمطلق والخضوع لإرادة المتعالي وبين التحرّر والانعتاق، وبين القطيعة معه وبين اللاتحرّر، فالاتصال بالمطلق المتعالي يحرِّر الإنسان من كلِّ سلطة لغير الله تعالى، فلا يكون «من حق أي قوة في الكون أن تتصرف في مصيره، وتتحكم في وجوده وحياته...»[١]، فينعتق من سيطرة الأرباب والآلهة المصطنعة التي تمثّلت في التاريخ بصورة مختلفة، الأصنام[٢]، الكواكب والنجوم[٣]، الأحبار والرهبان، الأنبياء[٤]، السلاطين والزعماء[٥]، وخصوصًا أمّ الأصنام صنم النفس، بتأليه الذات ﴿اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ﴾[٦]، وتقديس الأنا.

وهذا ما يمكن فهمه من بعض النصوص الدينية، عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام قال: «من ترك الشهوات كان حرًا»[٧]. وعن الإمام الصادق عليه السلام: «إنّ صاحب

---

١. الصدر، *المدرسة القرآنية*، ص ١٠٨ ـ ١٠٩.

٢. الشعراء:٧١.

٣. الأنعام:٧٥ ـ ٧٩.

٤. التوبة:٣١.

٥. النازعات:٢٤.

٦. الفرقان:٤٣.

٧. ابن شعبة الحراني، *تحف العقول*، ص٨٩.

الدِّين... رفض الشهوات فصار حرًا»[١].

والنتيجة، أنّ الحرية الاجتماعية لا تعني إرادة الإنسان في التصرّف في ضوء قناعاته الذاتية، ورغباته الخاصة، وأهوائه الشخصية، وما ينتخبه من خيارات حياتية، على مستوى العقيدة، والأخلاق، والمشاعر، والسلوك... بل توظيف إرادته وحريته الطبيعية بما يتطابق مع الإرادة التشريعية الإلهيّة. وفي هذا السياق، يأتي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لدعم الفرد ومساندته في أن يتصرف في ضوء إرادة المتعالي، وتأمين البيئة الحاضنة له للارتباط بالمطلق، والتحرّر من القيود والأغلال المصطنعة كلّها. ﴿... يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾[٢].

المحور الخامس: المحرّكات العاطفية للأمر بالمعروف في بناء المجتمع الصالح

يقوم الأمر بالمعروف في جوهر مقاصديته ـ كما أشرنا ـ على تنشيط التفكير الإيجابي، وتثوير الفكر الإصلاحي، واستنهاض الروح الثورية، وتنمية النقد البنّاء، وتنشيط الواجب الأخلاقي، وتفعيل مجموعة من العواطف الإنسانية (التضامن، التناصر، التعاضد، التبارّ، التوادّ، والتراحم...)، والتي تُعلي جوانيّة الإنسان الإحساس بمحورية الأنا الاجتماعية بل الأنا الكونيّة في الرؤية الخلاصيّة، مضاداً حيوياً لكلّ ما هو رهبانية، قعود، عزلة، تقوقع، تقاعس، تكاسل، لاإبالية، إهمال، ونرجسية...

فثمة سفينة مشتركة يركبها أفراد المجتمع البشري كافة، تعترض إبحارهم اضطرابات مناخية، وأمواج متراكمة، وظلمات ورعد وبرق... تهدّد حياتهم، فلو دار قطب رحى كلّ منهم حول محوره الخاص، غاضًّا الطَرْف عن الغير، فسيغرق ومن معه. أمّا لو عاش كلّ عضو همّ المجموع، وساهم قدر سعته في عملية الإنقاذ، فثمة فرصة كبيرة لتحقيق الهدف

١. المفيد، *الأمالي*، ج٦، ح١٤، ص٥٢.

٢. الأعراف:١٥٧.

والنجاة[١].

ويمكن أن نستوحي هذا المعنى مما روي عن رسول الله ﷺ، عن النعمان بن بشير، أنّه قال: سمعت عن النبي، قال:

«مثل القائم على حدود الله، والواقع فيها، كمثل قوم استهمّوا على سفينة، فأصاب بعضهم أعلاها، وبعضهم أسفلها، فكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مرّوا على من فوقهم، فقالوا: لو أنّا خرقنا في نصيبنا خرقًا، ولم نؤذ من فوقنا، فإن يتركوهم وما أرادوا؛ هلكوا جميعًا، وإن أخذوا على أيديهم؛ نجوا جميعًا»[٢].

هذا، وعن أمير المؤمنين عليه السلام:

«... فإنّهم (أي الناس) صنفان: إمّا أخ لك في الدين، وإمّا نظير لك في الخلق»[٣].

ومقتضى عقد الأخوة الإيمانية ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾[٤]، ومبدأ النظائريّة الخَلقيّة التي تؤكّد الوحدة العضوية للنوع الإنساني، ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾[٥]، هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ويعضد ذلك، تركيز النصوص الدينية على طبيعة هذه الوحدة العضوية للمجتمع الإيماني:

عن الإمام الصادق عليه السلام:

«المؤمن أخو المؤمن كالجسد الواحد، إن اشتكى شيئًا منه وجد ألم ذلك في سائر جسده، وأرواحهما من روح واحدة، وإن روح المؤمن لأشدّ اتصالاً بروح اللَّه من اتصال

---

١. السبحاني، *مفاهيم القرآن*، ج٢، ص٣١٩.

٢. البخاري، *صحيح البخاري*، ص١٣٩.

٣. *نهج البلاغة*، ص٤٢٧.

٤. الحجرات: ١٠.

٥. الحجرات: ١٠.

شعاع الشمس بها»[١].

وعنه عليه السلام:

«المؤمنون في تبارّهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد، إذا اشتكى تداعى له سائره بالسهر والحمّى»[٢].

يشرح بعض الأطبّاء هذا الحديث بأنّه إذا أصيب أيّ عضو من أعضاء جسم الإنسان بمرض أو جرح... فإنّه يصدر شكوى عصبيّة حسّيّة على هيئة استغاثة إلى الدماغ، فيصدر الدماغ أمرًا لباقي الأعضاء المتحكّمة في عمليّات الجسد بإسعاف العضو المصاب وإغاثته، فيدعو بعضها بعضًا.. فمراكز الإحساس تدعو مراكز اليقظة والتحكم في المخّ، وهذه تدعو بدورها الغدّة النخاميّة لإفراز الهرمونات، التي تدعو باقي الغدد الصمّاء لإفراز هرموناتها، التي تدعو وتحفّز جميع أعضاء الجسم لنجدة العضو المشتكي. ومعنى التداعي هنا أن يتوجّه كلّ جزء في الجسد بأعلى قدر من طاقته لنجدة المشتكي وإسعافه... وهي صورة من صور التعاون الجماعيّ، لا يمكن أن توصف بكلمة أبلغ من التداعي[٣].

ومن باب التقريب، كما أنّه حال انتشار وباء معدٍ مثل كوفيد ١٩، يحقّ للأفراد أن يتدخل بعضهم في زجر الآخرين عن الإضرار بالأمن الصحي للمجتمع، بحيث لا يحقّ لحامل الفيروس، تحت شعار الحرية، التجول والتنقل كما يشاء. وكما لا يحق لشخص أن يقوم بحرق إطارات السيارات على الشارع العام ملوِّثًا البيئة ومتعديًّا على الأمن الصحي للناس. كذلك حال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهو عملية تداعي أبناء المجتمع الإيماني أو الإنساني لوقاية المجتمع وحمايته ومعالجته من كلّ الأمراض

١. الكافي، ج٢، ص١٦٦.

٢. الكوفي، *المؤمن*، ج٧، ص٧٨.

٣. عبده، *فوائد الحمّى وعلاجها معجزة نبويّة*، ص٤ ـ ٥.

العقائديّة والأخلاقيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة... فيحقّ لأفراد المجتمع أن يتدخل بعضهم في شؤون من تعارض خياراته الحياتية الأمن الأخلاقي وتلوث البيئة الروحيّة لبناء المجتمع الصالح.

المسؤولية الاجتماعية والاختيار الفردي

فثمة خيط دقيق جدًّا، يفصل بين الحرية الشخصية والخصوصية وبين الفوضى والعبثية، يكمن في إرادة الانتماء، خصوصًا إذا أخذنا بعين الاعتبار أن الخيارات الفردية لا تعبرِّ عن حالة خاصة بصاحب الاختيار، بل تمتد تأثيرات اختياره إلى الآخرين الذين يحتكّون به ويتفاعلون معه وينفعلون عنه، فالأفراد الذين يتشاركون وحدة الحياة ليسوا عناصر فاعلة بل سلبية منفعلة أيضًا، فلسان حال كلّ فرد: ما اخترته هو الأفضل، وكأنّه في مكان ما دعوة الغير إلى خيارات الذات بطريقة سلبية صامتة، لأنّ من يختار شيئًا لنفسه بالذات، كأنّه يفترضه خيارًا للآخرين بالواسطة.

وقد تنبه الفيلسوف الوجودي الفرنسي جان بول سارتر، إلى هذه النقطة الحيوية في الفهم الفلسفي للخيارات الفردية الحرّة وعلاقتها بالمسؤولية الاجتماعية الإنسانية العامة، حيث يقول:

> **«عندما نقول إن الإنسان مسؤول عن نفسه، لا نعني أن الإنسان مسؤول عن وجوده الفردي فحسب، بل هو بالحقيقة مسؤول عن جميع الناس وكلّ البشر... عندما نقول إن الإنسان يختار نفسه بنفسه، نعني بالتالي أن الإنسان الذي يختار نفسه إنما يختار تبعًا لذلك جميع البشر.**
>
> **وفي الواقع، إن كلّ عمل نقوم به يخلق الرجل الذي نريده، ويخلق بنفس الوقت الرجل الذي نرغب في أن نكونه. فإذا اختار الإنسان أن يكون شيئًا معيّنًا، فهو بذلك يؤكّد قيمة اختياره، لأنّه لا نستطيع أبدًا أن نختار الشر. إنّ ما نختاره لا يكون إلا الخير، ولا خير**

في نظرنا إذا لم يكن خيراً للجميع»[١].

ضابط احتمال التأثير وخلق بيئة غير آمنة للمعصية

وفي هذا السياق، نرجّح أن ضابط احتمال التأثير الذي شرطه الفقهاء في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يحتاج إلى قراءة مختلفة، إذ نستظهر من الأدلة أنّه ليس المطلوب في الأمر أو النهي خصوص عملية التأثير المباشر في هذا الفرد الخاص أو ذاك ليترك هذا السلوك الجزئي أو ذلك، بل ثمة هدف يرتبط بالاجتماع العام، وهو خلق بيئة غير آمنة للعصيان، أي إشعار المقُبِل على المعصية بالقلق نفسي والتوتر وعدم الراحة، بحيث لا تسيطر على المناخ العام حالة من الاطمئنان والانسيابية في ارتكاب المعصية، على الأفراد كلّهم تسجيل اعتراضهم وإبداء انزعاجهم وإظهار استيائهم حتى مع عدم احتمال التأثير في هذا الفرد أو ذاك، لا أن يعيشوا «عقلية المشاهد»، تحت شعار اللاتأثير بذريعة عدم اكتراث العاصي ولا مبالاته، بل أن يكون لسان حال ومقال كلٍّ ﴿قَالَ إِنِّي لِعَمَلِكُمْ مِنَ الْقَالِينَ﴾[٢].

يعلّق السيد علي السيستاني على مذهب المشهور بقوله: ولكن لا يترك الاحتياط بإبداء الانزعاج والتذمر وإظهار الكراهة والاستياء والتنفر، فعلاً أو قولاً، لتركه المعروف أو ارتكابه المنكر، ولو مع عدم احتمال تأثيره فيه والارتداع به[٣].

وتتأكّد هذه القضية تجاه الأفراد الذين اختاروا الانتماء إلى الحركة الإيمانية بإرادتهم الحرّة، إذ حينها يصبح الاختيار في مشيئة الفعل أو الترك محكومًا بسقف المنظومة العقائدية والقيميّة والتشريعية التي ينتمي إليها المُريد، وإلا لزم من وجودها عدمها،

---

١. سارتر، *الوجودية مذهب إنساني*، ص٤٦ ـ ٤٨.

٢. الشعراء:١٦٨.

٣. السيستاني، *منهاج الصالحين*، ج١، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الفصل الثاني: في شرائطهما. وأنظر: https://www.sistani.org/arabic/qa/0296/

وانقلبت الحرية إلى فوضى وعبثية، وهذا لا يعني أن لا يكون الآخر الواقع خارج هوية الأمة ليس موضوعًا للأمر والنهي، بل هو كذلك بلحاظ آخر، وهو ضرورة التفاعل الإيجابي مع خيار إرادة الانتماء إلى الأمة الإسلاميّة كونها (خير أمة) و (خير البريّة)[١].

وبهذا الفهم، يفيد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أنّ كلّ فرد في المجتمع الإيماني خصوصًا والإنساني عمومًا ليس ـ فقط ـ مسؤولاً عن خلاصيّة ذاته، وليس معنيًّا ـ فقط ـ بتربية نفسه لإيصالها إلى سعادتها وكمالها الطبيعي اللائق بحالها، بتغليب محورية النزعة الفردية الليبرالية التي تقود إلى محورية الأنا، بل مسؤول عن خلاص الآخرين، وتكميل نفوسهم، بمساندتهم ودعمهم على تحقيق الأهداف الوجودية التي هي مقتضى كمال طبيعتهم[٢].

فالإسلام لم يُرد لأبناء المجتمع الإنساني الواحد أن يعيشوا في جزر منعزلة[٣]، بحيث لا يشارك أحدهم الآخر أهدافه الوجوديّة من الناحية العمليّة، ولا يعنيه ما يؤول إليه أمره في معاده، بل أقام بناءه على أساس التشارك والتفاعل والإحساس بالمسؤولية والتكافل والتعاضد والتعاون...، هذه الروحية المقاصدية المجتمعية واضحة في التشريعات الإسلامية خصوصًا العبادات وما يشمّ منه رائحة العبادة، كصلاة الجماعة، والاجتماع الأكبر في الحج، والمشاركة في تشييع الجنائز... فجميعها تهدف إلى أن يكون المؤمن بل الإنسان مطلقًا عنصرًا إيجابيًّا مساهمًا في بناء المجتمع الإنساني الصالح والعادل في حركة التمهيد والانتظار الإيجابي لظهور ولي العصر الإمام محمد بن الحسن المهدي ¨.

بناء النموذج الحضاري العالمي

هذا، وإذا نظرنا إلى مفهوم «الأمة» بالمنطق القرآني الموصوفة بأنها «خير أمة»، مع تقييد

---

١. البينة:٧.

٢. السبزواري، *مواهب الرحمن في تفسير القرآن*، ج٦، ص١٩٢.

٣. المنتظري، *دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية*، ج٢، ص٢١٤.

هذه الخيرية بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يكون لمدلول الآية ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾[١] مقصودان[٢]:

الأول: يتعلق بذات الأمة وهويتها، أي لزوم أن تعدّ الأمة ذاتها وتبني هويتها في مختلف الميادين الفكرية والأخلاقية والحقوقية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والمالية... لتصبح نموذجًا حضاريًّا عالميًّا، أي ﴿خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ و ﴿خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾.

والثاني: يتعلق بالآخر ﴿أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾، فإذا نجحت الأمة في عملية البناء الداخلي لهويتها الحضارية على ضوء معطيات الوحي الديني، وتكوين المجتمع المستقيم العادل الصالح القوي المتمكّن من القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهي بهذه الخيرية الذاتية تحقق الشرط الموضوعي للنموذج الحضاري الإنساني الذي يمكن أن يحاكيه الآخرون في تحقيق سعادتهم، وتُقدِّم رسالتها الإلهية إلى الآخرين على ضوء جاذبية النموذج السلوكي الذي يحبب الإيمان إلى الناس ويزيّنه في قلوبهم فيكرهوا نماذج الكفر والفسوق والعصيان.

وعلى ضوء هذا الفهم أيضًا، أجاب المفسرون عن الإشكالية التي طرحها البعض حول قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[٣]، من أنّها تفيد أنّ الإنسان المهتدي عليه بنفسه وليس له أن يتدخل في شؤون الآخرين، وهي تدلّ على جواز ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ فقال الطبرسي:

«إن هذه أوكد آية في وجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، لأن الله تعالى خاطب بها المؤمنين فقال: ﴿عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ﴾ يعني: عليكم أهل دينكم، كما قال:

---

١. آل عمران: ١١٠.

٢. الروحاني، *فقه الصادق*، ج١٩، ص٢٧٨.

٣. المائدة: ١٠٥.

﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾[١]»[٢].

فمفردة «أنفسكم» الواردة في الآية لا يقصد بها الأفراد على نحو انحلالي، بل يراد بها عموم المؤمنين على نحو المجموع، لأن المجتمع الإيماني هو بمنزلة النفس الواحدة، فيكون المعنى يا أيها الذين آمنوا لا يضركم من ضلّ بصرفكم عن القيام بمسؤولية هداية أنفسكم بأمر بعضكم بعضًا بالمعروف ونهي بعضكم بعضًا عن المنكر كي يتحقق مجتمع الهداية[٣].

المحور السادس: دور النهي عن المنكر في السنن الاجتماعية والتاريخية

هذا مضافًا إلى عنصر آخر يشكّل خطورة فائقة، وهي دور الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في القوانين التاريخية والسنن الاجتماعية على ضوء الرؤية القرآنية، خصوصًا في بعده المجتمعي والحكومتي، حيث تؤكّد على الربط العلّي الأكيد بين أمرين:

الأول: المجتمع الصالح، المستغفر، المستقيم، القائم بالقسط، الحاكم بالعدل، المُقيم للكتب الإلهية...، من جهة، وبين المدد الغيبي وتفجر الأرض بثرواتها وخيراتها وتفتح السماء ببركاتها.

والثاني: بين مجتمع الظلم، الفساد، الترف، السوء، الفسق، الإجرام.... وبين الهلاك والعذاب والأخذ...

ومن مصاديق الأول، على لسان النبي نوحﷺ: **﴿فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا * يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا * وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا﴾**[٤].

يعلّق العلامة الطباطبائي على الآية:

«... لمغفرة الذنوب أثر بالغ في رفع المصائب والنقمات العامة وانفتاح أبواب النعم

---

١. النساء:٢٩.

٢. الطبرسي، *مجمع البيان*، ج٣، ص٣٩٢.

٣. الطباطبائي، *الميزان في تفسير القرآن*، ج٦، ص١٦٤.

٤. النوح:١٠ ـ ١٢.

من السماء والأرض أي أن هناك ارتباطًا خاصًا بين صلاح المجتمع الإنساني وفساده؛ وبين الأوضاع العامة الكونيّة المربوطة بالحياة الإنسانية وطيب عيشه ونكده»[1].

ويقول تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾[2] ﴿وَأَنْ لَوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُمْ مَاءً غَدَقًا﴾[3] ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ﴾[4].

يعلّق السيد محمد باقر الصدر على هذه الآيات الثلاث بقوله:

«هذه الآيات الثلاث تتحدث عن علاقة معيّنة هي العلاقة بين الاستقامة وتطبيق أحكام الله سبحانه وتعالى؛ وبين وفرة الخيرات وكثرة الإنتاج»[5].

ومن مصاديق الثانية: ﴿وَتِلْكَ الْقُرَى أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا﴾[6] ﴿فَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ فَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا وَبِئْرٍ مُعَطَّلَةٍ وَقَصْرٍ مَشِيدٍ﴾[7] ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا﴾[8] ﴿فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾[9] ﴿مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا﴾[10]. ومن مؤشرات قياس المجتمع الصالح هو القيام بوظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يقول تعالى: ﴿لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ * يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ

---

١. الطباطبائي، *الميزان في تفسير القرآن*، ج٢٠، ص١٠٢

٢. الأعراف: ٩٦.

٣. الجن: ١٦.

٤. المائدة:٦٦.

٥. الصدر، *مقدمات في التفسير الموضوعي للقرآن*، ص٥٧.

٦. الكهف: ٦٠.

٧. الحج:٤٥.

٨. الإسراء:١٦.

٩. النساء:١٦٠.

١٠. نوح:٢٥.

بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾[١]، فلم يشهد لهم بالصلاح إلا بضميمة هذه الوظيفة وإضافتها.

وقد ربط الله تعالى بين نجاة المجتمع ورفع العذاب والهلاك عنه بالنهي عن المنكر والسوء والفساد، ﴿وَإِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْمًا اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا قَالُوا مَعْذِرَةً إِلَى رَبِّكُمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ * فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ أَنْجَيْنَا الَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ السُّوءِ وَأَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُوا بِعَذَابٍ بَئِيسٍ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾[٢] ﴿فَلَوْلَا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِنْ قَبْلِكُمْ أُولُو بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّنْ أَنْجَيْنَا مِنْهُمْ وَاتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مَا أُتْرِفُوا فِيهِ وَكَانُوا مُجْرِمِينَ * وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾[٣]. وقد طرد الله تعالى عن باب رحمته الجماعات التي لم يتحمّل أفرادها حس مسؤولية بعضهم البعض في التناهي عن المنكر[٤]، ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ * كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾[٥].

وثمة أحاديث وروايات كثيرة تفيد هذا المعنى، منها: عن رسول الله ﷺ:

«لا يزال الناس بخير ما أمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر وتعاونوا على البر والتقوى فإذا لم يفعلوا ذلك نزعت منهم البركات وسلط بعضهم على بعض ولم يكن لهم ناصر في الأرض ولا في السماء»[٦].

وعن أمير المؤمنين في بعض خطبه:

«إنما هلك من كان قبلكم حيث عملوا بالمعاصي ولمن ينههم الربانيون والأحبار عن

---

١. آل عمران: ١١٤.

٢. الأعراف: ١٦٤ ـ ١٦٥.

٣. هود: ١١٦ ـ ١١٧.

٤. مطهري، *المجتمع والتاريخ*، ص٢٠٤.

٥. المائدة: ٧٨ و ٧٩.

٦. الطوسي، *تهذيب الأحكام في شرح المقنعة*، ج٦، ص١٨١.

ذلك وإنهم لما تمادوا في المعاصي ولم ينههم الربانيون والأحبار عن ذلك نزلت بهم العقوبات فأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر»[١].

الراضي بفعل قوم كالداخل معهم فيه

تبقى نقطة أخيرة في هذا المحور، تتعلق بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهي الرضا، فثمة آيات وروايات كثيرة تفيد أن الراضي بفعل قوم كالداخل فيه معهم، ولذا عاقب الله سبحانه وتعالى أممًا سابقة بسبب الرضا، بنسبة الذنب القائم به الفرد إلى الجماعة الراضية بفعله، وقد صنّف بعض المحدثين في موسوعاتهم الروائية بابًا خاصًا في كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تحت عنوان: «باب وجوب إنكار المنكر بالقلب على كل حال، وتحريم الرضا به ووجوب الرضا بالمعروف».

من هذه الروايات: عن أمير المؤمنين عليه السلام:

«الراضي بفعل قوم كالداخل معهم فيه، وعلى كل داخل في باطل إثمان: إثم العمل به، وإثم الرضا به»[٢]. وعنه عليه السلام: «أيها الناس! إنما يجمع الناس الرضا والسخط، وإنما عقر ناقة ثمود رجل واحد، فعمهم الله بالعذاب لما عموه بالرضا»[٣].

وعن أبي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام:

«... ومن رضى شيئًا كان كمن أتاه، ولو أن رجلا قُتل بالمشرق فرضي بقتله رجل بالمغرب لكان الراضي عند الله عزّ وجلّ شريك القاتل...»[٤].

---

١. الكليني، *الكافي*، ج٥، ص٥٧.

٢ *نهج البلاغة*، الحكمة:١٥٤.

٣. *نهج البلاغة*، الخطبة:٢٠١.

٤. الصدوق، *عيون أخبار الرضا* عليه السلام، ج٢، ص٢٧٤.

المحور السادس: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بين الشمول والتقييد

ذهب المشهور إلى كونها كفائية، واحتج السيد المرتضى[١] بأن الهدف هو وقوع الحسن وارتفاع القبيح، ولم يتعلّق بإيقاعه من مُباشِرٍ بعينه، فإذا تحقق الهدف بأي شخص كان، يكون توجّه الأمر بهما إلى الآخر عبثًا، وهو قبيح عقلاً وشرعًا.

واختار الشيخ الطوسي العينية مستدلاً بعموم الآيات والأخبار[٢]. ومال الشيخ الجواهري، إلى التفصيل، بين الإنكار القلبي فهو عيني، أما غيره فكفائي[٣]. وقد دعم كلٌّ منهما وجهة نظره بقوله تعالى: (ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر)[٤]. فبعد الاتفاق على الوجوب في الجملة بمقتضى مفردة: «ولتكن»، فالظاهر أنّ اللام للأمر وليست للإضافة، والأمر ظاهر في الوجوب، ثمة قراءتان:

الأولى: أنّ «من» في (منكم) بيانية، ومعناها «لزوم كون المجتمع بهذا الاجتماع الصالح أمة يدعون إلى الخير، فيكون الخطاب إلى عامة المكلّفين»[٥].

والثانية: أنّ كلمة «من» تبعيضية، مفادها تعلّق الوجوب ببعض الأمة، مع سكوت الآية عن بيان هوية من هو هذا البعض.

واعتبر العلامة الطباطبائي أنّ البحث في كونها تبعيضية أو بيانية لا يرجع إلى ثمرة محصّلة، لأنه بعد حصول الهدف من الأمر والنهي بالبعض، فإن كان الخطاب في الآية للبعض فهو ذاك، وإن كان للكل كان أيضًا باعتبار البعض[٦].

---

١. المرتضى، *الذخيرة في علم الكلام*، ص٥٦٠.

٢. الطوسي، *الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد*، ص٢٣٧.

٣. النجفي، *جواهر الكلام*، ج٢١، ص٣٦٢.

٤. آل عمران:١٠٤.

٥. الروحاني، *فقه الصادق*، ج١٩، ص٢٧٥.

٦. الطباطبايي، *الميزان في تفسير القرآن*، ج٣، ص٤١٢.

وأيّد السيد عبد الأعلى السبزواري والسيد صادق الروحاني وجهة النظر هذه، بناء على تحليلهما للواجب الكفائي بالمعنى الأصولي[١].

وسواء أكانت عينية أم كفائية، الذي يهمّنا في المسألة، أنّ ولاية الأمر بالمعروف غير مختصة ببعض أفراد المجتمع الإيماني أو بصنف خاص من الناس دون غيرهم:

«بل يجب ـ كما يقول السيد علي السيستاني ـ عند اجتماع الشرائط المذكورة على العلماء وغيرهم، والعدول والفسّاق، والسلطان والرعية، والأغنياء والفقراء، ولا يسقط وجوبه ما دام كون الشخص تاركًا للمعروف وفاعلًا للمنكر...»[٢].

وعليه، لا يحقّ للإنسان ـ ولو كان فاسقًا ـ أن يتخلى عن القيام بواجبه الأخلاقي ويعطّل الروح الثورية في عملية الإصلاح والتغيير، ويجمّد حس المسؤولية الاجتماعية تحت شعار أنّه غير عادل أو غير ورع[٣]،

«لأن الواجب على فاعل الحرام المُشاهِد فعلَه من غيره، أمران: تركه، وإنكاره، ولا يسقط بترك أحدهما وجوب الآخر، كيف ولو شرط ذلك لاقتضى عدم وجوب ذلك إلا على المعصوم، فينسد باب الحسبة بالكلية»[٤].

بل هذه الروحيّة قد تدفعه إلى تغيير ذاته، لأن التطبع قنطرة الطبع. نعم، لا شكّ في أنه لو لم تكن العدالة شرط وجوب إلا أنّها شرط كمال وشرط تأثير، فلو كان القائم بهما متحليًّا بالتقوى والورع والعدالة، بحيث يأمر بما يأتمر به، وينتهي عمّا ينهى عنه[٥]، لكانت قوة تأثير أمره ونهيه أشدّ في نفوس الآخرين، فيتفاعلون إيجابًا معه ثقة بصدقه، لأنّه يقدّم بالنموذج السلوكي ما يمكن للآخرين محاكاته. عن الإمام الصادقعليه السلام:

---

١. السبزواري، *مواهب الرحمن*، ص١٩٥. و الروحاني، *فقه الصادق*، ج١٩، ص٣١١.

٢. السيستاني، *منهاج الصالحين*، ج١، مسألة:١٢٧٢.

٣. التفتازاني، *شرح المقاصد*، ج٥، ص١٧٤.

٤. النراقي، *جامع السعادات*، ج٢، ص٤٢٦.

٥. النجفي، *جواهر الكلام*، ج٢١، ص٣٨٢.

«إنَّما يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر من كانت فيه ثلاث خصال: عامل بما يأمر به وتارك لما ينهى عنه، عادل فيما يأمر عادل فيما ينهى، رفيق فيما يأمر ورفيق فيما ينهى»[١].

وإلا سيكون حاله كما قال أبو عثمان البحري:

وغير تقيٍّ يأمرُ الناسَ بالتُّقى ... طبيبٌ يداوي الناس وهو عليلُ

ونِعَم ما قال أبو الأسود الدؤليّ شعرًا:

أَيُّهَا الرَّجُلُ المُعَلِّمُ غَيْرَهُ ... هَلاَّ لِنَفْسِكَ كَانَ ذَا التَّعْلِيمُ

تَصِفُ الدَّوَاءَ لِذِي السِّقَامِ ... كَيْمَا يَصِحُّ بِهِ وَأَنْتَ سَقِيمُ

وَأَرَاكَ تُصْلِحُ بِالرَّشَادِ عُقُولَنَا ... أَبَدًا وَأَنْتَ مِنَ الرَّشَادِ عَقِيمُ

لاَ تَنْهَ عَنْ خُلُقٍ وَتَأْتِيَ مِثْلَهُ ... عَارٌ عَلَيْكَ إِذَا فَعَلْتَ عَظِيمُ

ابْدَأْ بِنَفْسِكَ فَانْهَهَا عَنْ غَيِّهَا ... فَإِذَا انْتَهَتْ عَنْهُ فَأَنْتَ حَكِيمُ

فَهُنَاكَ يُقْبَلُ مَا تَقُولُ وَيُقْتَدَى ... بِالعِلْمِ مِنْكَ وَيَنْفَعُ التَّعْلِيمُ

ويتأكّد الأمر أن هذه الضمانة الأخلاقية الذاتية لممارسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تنشّط مجموعة من القيم الأخلاقية التي تحافظ على صفاء هذه الفريضة في الممارسة والتطبيق، فتمنع القائم بها من التعدّي على الآخرين وحفظ حدود الله فيهم، امتثالاً لقوله تعالى: ﴿**تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ**﴾[٢]. كما أنّه حينها سيمارس الأمر والنهي برفق فيحقّق الأهداف المطلوبة[٣]، فـ«من كان رفيقًا في أمره، نال ما يريد من الناس» ـ كما روي عن الإمام الصادق‎ﷺ[٤]، ويقول تعالى: ﴿**وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ**﴾[٥]. وهذا يعني أنّه ثمة تباين ذاتي بين الحزم والقوة

---

١. الصدوق، *الخصال*، ص١٠٩.

٢. البقرة:٢٢٩.

٣. الخميني، *جنود العقل والجهل*، ص٣١٣ ـ ٣٢٠. *والنراقي*، *جامع السعادات*، ص٢٣٠.

٤. الكليني، *الكافي*، ج٢، ص٧٧، ح ١٦.

٥. آل عمران: ١٥٩.

والتمكّن المطلوبة في الأمر والنهي وبين الفظاظة والغلظة والقسوة.

كما أنّه، سيتمتع بالثبات الانفعالي والحلم والصبر، فيكون قادرًا على تحمل الضغوطات وما يواجهة من صعوبات وتحديات[١]، فلا ينهزم، وييأس، وينسحب من الفضاء العام. ولعل هذا ما يشير إليه لقمان الحكيم في قوله: ﴿يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاصْبِرْ عَلَى مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾[٢] حيث عقّب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بأمره بالصبر على ما يصيبه.

حرمة التجسس والتلصص على خصوصيات الناس

كما أنّه، سيحرّم على نفسه التجسس على الناس والتلصص على خصوصياتهم وتتبع عثراتهم تحت شعار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٣]، فالإسلام كفل للمتستر بالمعصية الستر وعدم الفضيحة فـ«الله ستير يحب الستر»[٤]، فالمنكر الذي هو مورد النهي في الإسلام هو ما يمارسه الإنسان في الفضاء المفتوح، لا بين جدران منازله.

قال الجرجاني في شروط الأمر بالمعروف:

«...(وثانيهما عدم التجسس والتفتيش) عن أحوال الناس (للكتاب والسنة أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا﴾[٥] **وقوله** ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا﴾[٦] **فإنه يدل على حرمة السعي في إظهار الفاحشة ولا شك أن التجسس سعي في إظهارها (وأما السنة، فقولهﷺ: «من تتبع عورة أخيه تتبع الله عورته ومن تتبع الله عورته فضحه على رؤوس الأشهاد الأولين والآخرين». وقولهﷺ: «من ابتلي بشيء من هذه**

---

١. النراقي، *جامع السعادات*، ج٢، ص٤٣٠.

٢. لقمان: ١٧.

3. https://www.sistani.org/arabic/qa/0296/

٤. الكليني، *الكافي*، ج٥، ص٥٥٥.

٥. الحجرات: ١٢.

٦. النور: ١٩.

القاذورات فليسترها») بستر الله... وعلم من سيرتهﷺ أنه كان لا يتجسس عن المنكرات، بل يسترها، ويكره إظهارها، جعلنا الله ممن اتبع الهدى واقتدى برسول الله...»[١].

المحور السابع: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بين الفردانية والحكومتية

وعطفًا على ما تقدّم، تبقى نقطة أخيرة، وهي أننا نميل إلى ما تبناه بعض الفقهاء والمتكلّمين من انقسام هذه الفريضة إلى قسمين:

١. انفرادي: موجّه إلى آحاد الأفراد، مما لا يحتاج إلى جهاز حكومي خاص وسلطة تنفيذية قادرة متمكّنة، كما في آية (بعضهم أولياء بعض).

٢. واجتماعي ـ حكومتي: موجّه إلى السلطة المتمكّنة التي بيدها إدارة شؤون المجتمع وتدبير أموره النظامية لتطبيق القوانين التي تحفظ المصالح العامة، ولا يجوز لآحاد المسلمين بما هم أفراد التصدي له إلا بإذن السلطة الحاكمة. ويمكن استظهاره من قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾[٢]، بقرينة كون التمكين في الفهم العرفي يفيد معاني: القدرة، السلطة، الاستقرار، الثبات، القوة، العظمة، الشدّة. وفي المنطق القرآني يفيد التمكين في الأرض معنى السلطة القادرة على إنفاذ أوامرها ونواهيها على أفراد المجتمعه، كما في قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ﴾[٣]، وقوله: ﴿أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّنْ لَكُمْ﴾[٤]، ﴿إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ﴾[٥]، بغض النظر عن الفرق

---

١. الإيجي، والجرجاني، *شرح المواقف*، ج٨، ص٣٧٥.

٢. الحج: ٤١.

٣. يوسف: ٥٦.

٤. الأنعام: ٦.

٥. الكهف: ٨٤.

بين مكناه أو مكنا له...، ويمكن دعم وجهة النظر هذه ببعض الروايات، منها:

- عن أمير المؤمنينؑ:

«... أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر دعاء إلى الإسلام، مع رد المظالم، ومخالفة الظالم، وقسمة الفيء والغنائم، وأخذ الصدقات من مواضعها ووضعها في حقها»[١].

- وعن أبي جعفرؑ قال:

«إن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر سبيل الانبياء، ومنهاج الصلحاء، فريضة عظيمة بها تقام الفرائض، وتأمن المذاهب، وتحل المكاسب، وترد المظالم، وتعمر الأرض، وينتصف من الأعداء، ويستقيم الأمر»[٢].

هذا الفهم لطبيعة هذه الفريضة نلمسه بوضوح في نصوص بعض قدماء المتكلمين والفقهاء، نكتفي منها بنصّ القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت ٤١٥هـ):

«إنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على ضربين: أحدهما: ما لا يقوم به إلا الأئمة. والثاني: ما يقوم به كافة الناس. أما ما لا يقوم به إلا الأئمة، فذلك كإقامة الحدود، وحفظ بيضة الإسلام، وسدّ الثغور، وتنفيذ الجيوش، وتولية القضاة والأمراء، وما أشبه ذلك. وأما ما يقوم به غيرهم من أفناء الناس، فهو كشرب الخمر، والسرقة، والزنا، وما أشبه ذلك. ولكن إذا كان هناك إمام مفترض الطاعة فالرجوع إليه أولى»[٣].

ومن أراد التفصيل، فقد بحثه بنحو وافٍ بعض العلماء المعاصرين كالشيخ جعفر السبحاني[٤]، والسيد صادق الروحاني[٥]، والشيخ المنتظري[٦]، والشيخ محمد مهدي شمس

---

١. ابن شعبة الحراني، *تحف العقول عن آل الرسول*، ص٢٣٧.

٢. الكليني، *الكافي*، ج٥، ص٥٦.

٣. الهمداني، *شرح الأصول الخمسة*، ص٩٤. و ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون* (وهي مقدمة الكتاب المسمى كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر)، ص١٧٦ ـ ١٧٧.

٤. السبحاني، *مفاهيم القرآن*، ج٢، ص٣٢٤.

٥. الروحاني، *فقه الصادق*، ج١٩، ص٣١٢.

٦. المنتظري، *دراسات في ولاية الفقيه*، ج٢، ص٢١٣.

الدين[١]، وغيرهم، بغض النظر عن الاختلافات في تفاصيل الرؤية الاجتهادية حسب المباني الفقهية بالنظر إلى ولاية الفقه وفقه الدولة.

والبحث عن هذا الجانب المتعلّق بفقه الدولة من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بالغ الأهمية، يحتاج إلى دراسة مستقلة، لعلنا نوفق لنشرها في فرصة أخرى.

---

١. شمس الدين، ***الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي***، ص١٠٠.

المصادر

القرآن الكريم.

ابن الأثير، المبارك بن محمد الجزري، *النهاية في غريب الحديث والأثر*، تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، ج٥، قم، مؤسسة إسماعيليان، ط٤، ١٣٦٤ش.

ابن خلدون، عبد الرحمن، *مقدمة ابن خلدون* (وهي مقدمة الكتاب المسمى كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر)، بيروت، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٣م.

ابن شعبة الحراني، الحسن، *تحف العقول عن آل الرسول*، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ١٤٠٤هـ، ص٢٣٧.

ابن فارس، أحمد بن فارس، *معجم مقاييس اللغة*، تحقيق عبد السّلام محمد هارون، ج٦، قم، مكتبة الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤ ق.

ابن منظور، *لسان العرب*، اعتنى بتصحيح أمين محمد عبد الوهاب ومحمد الصادق العبيدي، ج١٥، بيروت، دار إحياء التراث العربي ـ مؤسسة التاريخ العربي، ط٢، ١٤١٨هـ١٩٩٧م.

الأحسائي، محمد بن أبي جمهور، *كشف البراهين في شرح رسالة زاد المسافرين*، تحقيق الشيخ وجيه بن محمد المسبح، بيروت، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ط١، ١٤٢٢ ق.

الإيجي، عبد الرحمن، والجرجاني، علي بن محمد، *شرح المواقف*، ويليه حاشيتي السيالكوتي والجلبي، عنى بتصحيحه السيد محمد بدر الدين النعماني الحلبي، منشورات الشريف الرضي، ج٨، ط١، مصر، مطبعة السعادة، ١٣٢٥هـ١٩٠٧.

البخاري، محمد بن إسماعيل، *صحيح البخاري*، ج٣، دار الفكر، ١٤٠١هـ١٩٨١م، باب هل يقرع في القسمة والاستهام فيه.

التفتازاني، مسعود بن عمر، *شرح المقاصد*، تحقيق وتعليق عبد الرحمن عميرة، ج٥، منشورات الشريف الرضي، ط١، ١٤٠٩هـ١٩٨٩م.

التوحيدي التبريزي، محمد علي، *مصباح الفقاهة*، تقرير أبحاث السيد أبو القاسم الخوئي، قم، مكتبة الداوري، ١٣٧٧ش.

توفيق عجمي، سامر، *المباني الفكرية لوسائل التواصل الاجتماعي*، المبحث الرابع:

الديموقراطية الرقميّة والفردانية، بيروت، مركز المعارف للدراسات الثقافية، ط١، ٢٠٢١م.

الجرجاني، علي بن محمد، *التعريفات*، وضع حواشيه وفهارسه محمد باسل عيون السود، منشورات محمد علي بيضون، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٠م، باب الألف/٢٧٧.

الجوهري، إسماعيل بن حماد، *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، ج٦، بيروت، دار العلم للملايين، ط٤، ١٩٨٧م.

الحلي، الحسن بن يوسف، *مناهج اليقين في أصول الدين*، تحقيق يعقوب الجعفرى المراغي، دار الأسوة للطباعة والنشر، منظمة الأوقاف والشؤون الخيرية مركز الدراسات والتحقيقات الإسلامية، ط١، ١٤١٥ ق.

حنفي، حسن، *من العقيدة إلى الثورة ـ التاريخ المتعين* (الإيمان والعمل والإمامة)، ج٥، الفصل:٥/١٢، بيروت، المركز الثقافي العربي، دار التنوير، ط١، ١٩٨٨م.

الخميني، روح الله، جنود *العقل والجهل*، تعريب أحمد الفهري، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط١، ١٤٢٢هـ١-٢٠٠م.

ـــــــــ ، *مناهج الوصول إلى علم الأصول*، ج٢، تحقيق مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، مطبعة مؤسسة العروج، ط١، ١٤١٤ ق.

الروحاني، محمد صادق، *فقه الصادق*، ج١٩، قم، مؤسسة دار الكتاب، ط٣، ١٤١٢.

سارتر، جان بول، *الوجودية مذهب إنساني*، قدم له الدكتور كمال الحاج، بيروت ـ لبنان، منشورات دار مكتبة الحياة، ١٩٨٣م.

السبحاني، جعفر، *بحوث في الملل والنحل*، ج٣، بيروت، الدار الإسلامية، ط٢، ١٤١١هـ-١٩٩١م.

ـــــــــ ، *مفاهيم القرآن*، معالم الحكومة الإسلامية، بقلم جعفر الهادي، ج٢، بيروت، دار الأضواء، ط١، ١٤٠٥هـ-١٩٨٤م.

السبزواري، السيد عبد الأعلى، *مواهب الرحمن في تفسير القرآن*، ج٦، مؤسسة المنار، ط٣، ١٤١٨ ق.

السيستاني، علي، *منهاج الصالحين*، ج١، مسألة:١٢٧٢، بيروت، دار المؤرخ العربي، ط١٤،

١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.

السيوري، المقداد بن عبد الله، *الباب الحادي عشر مع شرحيه النافع يوم الحشر لمقداد بن عبد الله السيوري*، ومفتاح الباب لأبي الفتح بن مخدوم الحسيني، حققه وقدم عليه الدكتور مهدي محقق، مشهد ـ إيران، مؤسسة جاب وانتشارات، ١٣٧٦ ق.

الشريف الرضي، *نهج البلاغة*، شرح الشيخ محمد عبده، خطبة ٣٧٤، ج٤، بيروت، دار المعرفة للطباعة النشر.

شمس الدين، محمد مهدي، *الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي*، بيروت، المؤسسة الدولية، ط١، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.

ـــــــــ ، *في الاجتماع السياسي الإسلامي*، إيران، دار الثقافة للطباعة والنشر، ط١، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.

الشيرازي، ناصر مكارم، *أنوار الفقاهة*، ج١، قم، مدرسة الإمام علي بن أبي طالب، ط١، ١٤٢٥ ق.

الصافي الكلبايكاني، لطف الله، *بيان الأصول*، ج١، الأمر٦: مقصد:١، فصل:١، الجهة الثانية: اعتبار العلو والاستعلاء.

الصدر، محمد باقر، *اقتصادنا*، بيروت، دار التعارف، ١٤١١هـ-١٩٩١م.

ـــــــــ ، *الإسلام يقود الحياة*، خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

ـــــــــ ، *المدرسة القرآنية*، تقديم زكي الميلاد، دار الكتاب المصري ـ القاهرة، دار الكتاب اللبناني ـ بيروت، ٢٠١١م.

ـــــــــ ، *مقدمات في التفسير الموضوعي للقرآن*، بيروت، دار التوجيه الإسلامي.

ـــــــــ ، *ما وراء الفقه*، ج٢، النجف، مطبعة الآداب، قسم٢، ١٩٩٣م.

الصدوق، محمد بن علي بن بابويه، *عيون أخبار الرضا*ﷺ، تصحيح وتعليق وتقديم: حسين الأعلمي، ج٢، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤٠٤ ـ ١٩٨٤م.

الطباطبائي القمي، السيد تقي، *مباني منهاج الصالحين*، إشراف عباس الحاجياني، ج٧، دار

السرور، بيروت، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

الطباطبائي، محمد حسين، *الميزان في تفسير القرآن*، ج٦، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

الطوسي، محمد بن الحسن، *الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد*، بيروت، دار الأضواء، ط٢، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

ـــــــــ، *التبيان في تفسير القرآن*، تحقيق وتصحيح أحمد حبيب قصير العملي، ج٥. ومجمع البيان، ج٥.

ـــــــــ، *تهذيب الأحكام في شرح المقنعة*، تحقيق وتعليق السيّد حسن الموسوي الخرسان، ج٦، طهران، دار الكتب الإسلامية، ط٣، ١٣٦٤ش.

عبد الجبار بن أحمد الهمداني، *المعروف بالقاضي عبد الجبار المعتزلي*، شرح الأصول الخمسة، تعليق أحمد بن الحسين بن هاشم، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

الغزالي، أبو حامد، *إحياء علوم الدين*، دار ابن حزم، بيروت، ط١، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، *قاموس المحيط والقابوس الوسيط في اللغة*، ج٤، بيروت، دار العلم للجميع.

الفيض الكاشاني، محسن، *المحجة البيضاء في تهذيب الأحياء*، صححه وعلق عليه علي أكبر الغفاري، ج٤، طهران، مكتبة الصدوق، ١٣٤٠ش.

الفيومي، أحمد بن محمد، *المصباح المنير في غريب الشرح الكبير*، ج١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٣٩٨ ق.

الكليني، محمد بن يعقوب، *الكافي*، ج٢، ح ١٦.

الكوفي، حسين بن سعيد، *المؤمن*، تحقيق ونشر مدرسة الإمام المهدي، قم، ط١، ١٩٩١م.

كوك، مايكل، *الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي*، ترجم النص وراجعه على المصادر وقدّم له الدكتور رضوان السيد، عبد الرحمن السالمي، عمار الجلاصي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط٢، ٢٠١٣م،

المرتضى، علي بن الحسين، *الذخيرة في علم الكلام*، تحقيق السيد أحمد الحسيني، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ١٤١١ ق.

المصطفوي، حسن، *التحقيق في كلمات القرآن الكريم*، ج١٣، مؤسسة الطباعة والنشر وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ط١، ١٤١٧ ق.

مطهري، مرتضى، *الأئمة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر*، بيروت، دار الإرشاد، ط١، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.

ــــــــــ، *المجتمع والتاريخ*، بيروت، دار المرتضى، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

المفيد، محمد بن محمد، الأمالي، تعليق حسن استادولي، مج٦، ح١٤، بيروت، شركة الأعلمي للمطبوعات، ط١، ١٤٣١هـ / ٢٠١٠م.

المكي، حسن محمد، *الإلهيات على ضوء الكتاب والسنة العقل* (محاضرات الشيخ جعفر السبحاني)، ج١، بيروت، الدار الإسلامية، ط١، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

المنتظري، *دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية*، ج٢، بيروت، الدار الإسلامية، ط٢، ١٤٠٩هـ-١٩٨٨م.

النراقي، محمد مهدي، *جامع السعادات*، بيروت، دار المرتضى، ط١، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.

الهاشمي، محمود، *بحوث في علم الأصول، مباحث الدليل اللفظي*، تقريرات السيد محمد باقر الصدر، ج٣، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ط٢، ١٤١٧هـ /١٩٩٧م.

أنثروبولوجيا الإسلام
مدخل لتفكيك خطوط التفكير في المركزية الغربية[1]

د. جعفر نجم نصر[2]

تنطلق هذه المقالة من مجموعة أسئلة وتساؤلات تندرج على النحو التالي: ما هي أصول أو منابع ما اصطلح عليه بـ(أنثروبولوجيا الإسلام)؟ ومتى بدأ هذا التخصص الجديد من داخل الدائرة والأوسع (الانثروبولوجيا)؟ وهل استطاع اقامة دراسات ميدانية بعيدة عن الايديولوجيا الكونيالية[3] وما بعد الكونيالية الماثلة في البراديغمات الغربية المهيمنة على العلم الاجتماعي برمته؟ وما هو حضور الاستشراق ومواريثه في داخل هذا الحقل الجديد؟ وهل استطاع الانثروبولوجيين المبرزين في هذا الحقل امثال كليفورد غيرتز وإرنست غلنر التفلت من قبضته؟ وإذا كان هذا الحقل الجديد (أنثروبولوجيا الاسلام) غير بعيد عن تلك المواريث الاستشراقية والبراديغمات الغربية المهيمنة، ما هي الأدوات أو الوسائل الأنجع لتشكيل هذا الحقل الجديد في العالم الاسلامي؟ وهل يقع الامر على عاتق الانثروبولوجيين المحليين في العالم الإسلامي لبناء رؤية موضوعية/ميدانية بعيدة عن هذه البراديغمات وحمولاتها السلبية؟ وهل بالإمكان بناء براديغمات من داخل الحقل الميداني (المجتمعات والقرى والمدن الاسلامية) لتشكيل خصوصية معرفية لنماذج إرشادية؟.

---

١. المصدر: نجم نصر، جعفر، مجلة «*الإستغراب*» الفصلية، العدد ٢٦، شتاء ٢٠٢٢م، لصفحات ٤٣ إلى ٦٤.

٢. باحث في الفلسفة وأستاذ أنثروبولوجيا الدين/ الجامعة المستنصرية/ العراق.

3. Colonialism

تسعى الدراسة إلى الإجابة عن هذهِ التساؤلات ضمن محاور أربعة، وهي بمجموعها محاولة لتصور مدخل أولي نقدي لتفكيك المركزية الغربية بما يخص العلم الاجتماعي (الأنثروبولوجيا) على وجه التحديد، ولاسيما الحقل المعرفي الجديد (أنثروبولوجيا الإسلام).

من داخل علم الأناسة (الانثروبولوجيا) ظهر حقل معرفي ما زال محل جدل ونظر ومراجعة هو (أنثروبولوجيا الاسلام[١]). كان هذا الحقل بديلاً عن الرؤى والبراديغمات[٢] التي قدمتها الأنثروبولوجيا الغربية عن الإسلام في عصر الاستعمار من جهة، وبديلاً عن الإستشراق وسائر خطاباته المهيمنة آنذاك بحسب دعواه. هنا ظهرت الإشكاليات ولم تنتهِ إذ أن هذا التخصص الجديد (أنثروبولوجيا الاسلام) لم يستطيع وإلى حدٍ كبير من التخلص من أدران الأنثروبولوجيا الاستعمارية من جهة، ولا من مواريث الاستشراق من جهة أخرى التي تسللت إلى الدراسات الانثروبولوجية عن الإسلام، إذ كان الأمر لا يعدو تبدل أسماء معرفية وحقول دراسية لا أكثر، وهذا ما كشفت عنه الكثير من المراجعات النقدية التي تقدم بها كبار الباحثين الانثروبولوجيين أمثال طلال أسد[٣] ودانيل مارتن فاريسكو[4]وآخرون.

لقد تبين أن حقل أنثروبولوجيا الإسلام يمثل بوابة لإعادة تقديم مجموعة من المقولات الاستشراقية عن الإسلام والمسلمين، وان الدراسات الحقلية ولو أدعت الموضوعية عبر الاستناد إلى المنهج العلمي (الأثنوغرافيا) إلا أنها بالمآل النهائي، ظلت تعكس في تحليلاتها وتفسيراتها البراديغمات الغربية بنحوٍ أو بآخر، بل تستصحب هذه البراديغمات إلى الميدان مع وجود الأحكام المسبقة في الوقت عينه. وهذا الأمر أفضى بطبيعة الحال إلى تقديم الكثير من الدراسات المشوهة والمبتورة عن الإسلام والمسلمين

1. Anthropology of Islam
2. Paradigms
3. Talal Asad
4. Daniel Martin Varisco

في الوقت عينه، وهذا ما تلمسناه في أعمال فكرية تحظى بمكانة كبرى في العالم الغربي، أمثال دراسات كليفورد غيرتز[1] وإرنست غلنر[2] على سبيل المثال لا للحصر، ومن ثم أصبح حقل (أنثروبولوجيا الإسلام) مكانًا خصبًا لإعادة تقديم المركزية الغربية واشتراطاتها المعيارية في النظر إلى الإسلام أنثروبولوجيًا.

الغرب وإنتاج انثروبولوجيا الاسلام: جدل التأسيس

يوجد هنالك فاصل زمني واسع بين الدراسات الأنثروبولوجية عن الشرق الأوسط أو شمال افريقيا عمومًا، بوصفهما جغرافيا (الإسلام) الأمثل والأبرز، وبين ما اصطلح عليه لاحقًا بـ(أنثروبولوجيا الاسلام) والذي ما زال حقلاً معرفيًا متنازع عليه لأسباب كثيرة سنأتي عليها لاحقًا.

ولأجل تفكيك هذهِ الإشكالية نحتاج إلى العودة للمنابع الاولى لصلات الغرب بالإسلام من بوابة التخصص الاصل (الأنثروبولوجيا)، ونحن في ضوء ذلك بحاجة إلى رؤية نقدية لمعالجة منابع ذلك وأصوله، ولكن في الوقت عينه نحتاج إلى رؤية لا تطلق الأحكام قبل التروي الموضوعي وتفحص مسارات الصلة بين الغرب والاسلام من بوابة علم الاناسة.

إننا ينبغي ان نتحدث عن منظور الأنثروبولوجيا للعالم الاسلامي ليس عبر دمج المراحل أو الاطوار التأريخية دفعة واحدة، بل أننا نريد ان نتحدث عن أطوار ومراحل مفصولة احداها عن الاخرى، صحيح ان الأنثروبولوجيا كانت أداة الاستعمار وبنحو واضح في المراحل الاولى من تأسيسها، وهذا بحسب أتفاق كبار الباحثين، أو كما قال جيرار ليكلرك[3] في كتابه (الانثروبولوجيا والاستعمار):

«... وخلال سنوات قليلة بدأ الانقلاب على ما كان يعتبر أسس الأنثروبولوجيا

---

1. Clifford Geertz
2. Ernest Gellner
3. Gerard Leclerc

الكلاسيكية، وفي تلك الفترة بالذات بدأ الاستعمار أيضًا. وقد لا يعني هذا التوافق الزمني شيئًا في البداية، طالما إن إمكانية إيضاحه ليست سهلة، إلا أن ثمة مبادئ توحي بأن هذا التوافق لم يكن محض صدفة، فما لا شك فيه أن ثمة توافقًا في تلك المرحلة بين الايديولوجية الاستعمارية وإيديولوجية هذهِ الأنثروبولوجيا الجديدة»[١].

إذ ظهرت الأنثروبولوجيا في هذا العالم وتطورت بوصفها اكاديمية منضبطة، في البداية أبدت قلقها من المساعدة في تصنيف الجماعات الإنسانية غير الأوروبية، ولكنها بعدئذ توافقت مع قصة انتصار أوربا بوصفها تتوافق مع التقدم، ثم ذهب علماء الأنثروبولوجيا من أوربا إلى المستعمرات من أجل مراقبة ووصف خصوصية غير الأوربيين، عبر دراسة أشكالها الثقافية التقليدية وإخضاعها للتغير الاجتماعي الحديث[٢].

ولكن على الرغم من ذلك، الا ان السؤال عن الهيمنة والبعد الاستعماري اعتمادًا على الأنثروبولوجيا من عصر إلى عصر آخر قد اختلف، بل أننا شهدنا بعد الاستقلال في الكثير من بلدان العالم الاسلامي في أواخر خمسينيات القرن الماضي وبداية الستينيات منه، نهجًا أنثروبولوجيًا جديدًا عن العالم الاسلامي، عبر قيام دراسات إثنوغرافية/ميدانية مباشرة، ولهذا الامر مغزى جوهري في تفحص دقيق لجدلية العلاقة بين الغرب والإسلام من منظورات أنثروبولوجية.

وفي هذا السياق قال ريتشارد أنطوان[٣] إن تطور أنثروبولوجيا الشرق الاوسط مر بأربع مراحل: مرحلة سيطرة المستشرقين، ومرحلة سيطرة الرحالة والإداريين السياسيين في العصر الاستعماري، أي الانثروبولوجيين الهواة، ومرحلة سيطرة علماء الأنثروبولوجيا المحترفين، وأخيراً مرحلة سيطرة الانثروبولوجيين المحليين[٤].

---

١. ليكلرك، *الأنثروبولوجيا والاستعمار*، ص٢٢.

2. Asad, “From the History of Colonial Anthropology of Western Hegemony”, p314.

3. Richard Antoun

٤. رضوان السيد، *الصراع على الاسلام*، ص١٠٦.

وللأنثروبولوجست الاميركي ديل إيكلمان[1] رؤية مقاربة عن تلك المراحل كذلك في مقالته الموسومة: (الشرق الأوسط: منهج أنثروبولوجي)، إذ يرى أن أهم مراحل دراسة الشرق الأوسط هي مرحلة حملة بونابرت (1798-1801)، ثم مرحلة المغامرين والرحالة والباحثين من المستشرقين، وعلى وجه الخصوص وليم روبرتسون سمث[2] الذي قدم في نظره انعطافة هامة في دراسات الشرق الاوسط، ثم هنالك الدراسات التي وجهتها المصالح الاستعمارية، وأخيراً ما أسماه بالمرحلة الوظيفية، وخاصة ما تعلق منها بدراسة القرى والمجتمعات المحلية[3].

أن الفهم الدقيق لصلات الغرب بالإسلام عبر منظورات أنثروبولوجية يستدعي عزل كل مرحلة أو طور واستعيابه تحليلاً ونقدًا، ولكن من دون الاستغراق في التفاصيل من جهة، ومن دون اصدار الأحكام المسبّقة من جهة أخرى. لكن هنالك مسلمات أساسية اتفق عليها كبار الباحثين والمفكرين الغربيين من أن الأنثروبولوجيا في بواكيرها الاولى عندما تعرفت على العالم الاسلامي عبر القوى الاستعمارية المنطوية تحتها (إداريًا ومعرفيًا) كانت تدور في دائرة إستغلال الفهم الانثروبولوجي للإسلام والمسلمين من أجل الهيمنة وديمومة المد الاستعماري.

وعليه فالرأي الآتي في سياق ما تقدم يعد بوصفه تحصيلاً حاصلاً: الواقع أن سيل الرحّالين والبعثات من الباحثين الانثروبولوجيين الممولين من الدوائر الغربية بقي يتدفق إلى الصحراء وإلى المنطقة العربية، وهو لم يكن معزولاً عن الواقع الذي نشأت فيه الأنثروبولوجيا كمؤسسات بحثية وعلمية تطورت مع الاستعمار وتمأسست وتحولت في أحضانه، بعد أن كانت مجرد دراسات نظرية تستمد معلوماتها الاثنوغرافية من الرحالين والتجار والمغامرين والعسكريين في ما وراء البحار، لذلك جاءت معلوماتهم بعيدة عن

---

1. Dale Eickelman
2. R. Smith

٣. باقادر، *الإسلام والانثروبولوجيا*، ص٩١ ـ ٩٢.

واقع الحياة اليومية لتلك الشعوب والمجتمعات، فضلاً عن أنها لم تكن موضوعية بل مشحونة بالتعصب والأحكام المسبقة[١].

ان السياقات العلمية الراهنة تشير إلى وجود خطين يمثلان الكتابات الانثروبولوجية عن العالم الاسلامي:

- أولهما: يتمثل في الدراسات الغربية الانجلوساكسونية، والتي أنطلقت في بدايات الستينيات من القرن الماضي وما زالت مستمرة بحسب براديغمات خاصة بها[٢].
- ثانيهما: يتمثل في اتجاه الانثروبولوجيين المحليين، وهم أبناء البلد الاصليين، وهم شكلوا ما أصطلح عليه بـ(أنثروبولوجيا الابناء الاصليين[٣]) والذي بدأوا بعد رحيل الاستعمار دراساتهم عن مجتمعاتهم الاسلامية[٤].

وتأسيسًا على ما تقدم أن لنا ان نتسأل: ما هي صورة الإسلام في الدراسات الانثروبولوجية في الحقبة الممتدة منذ ستينيات القرن الماضي إلى يومنا الحاضر؟ وهل هنالك فهم موضوعي (إثنوغرافي) عن التشكيلات الثقافة للإسلام على المستوى الاجتماعي؟ وهل تم صياغة مصفوفة معرفية متكاملة عن حقيقة الإسلام بحسب هذهِ الدراسات الاثنوغرافية؟.

يقول دانيل مارتن فاريسكو: حول هذهِ الدراسات الموضوعة حول الإسلام:

«إن أكثرية ما كُتب عن الإسلام، أو ما قيل عنه يتصف، للأسف بغلبة الطابع الاكاديمي، والنزعة الاعلامية، وأيضًا، شيوع جملة من أنصاف الحقائق والاباطيل التي تلتف حول الحقائق الاساسية، وتروج لفكرةٍ تفيد أن ديناميات أحد أكثر الأديان نموًا وانتشارًا هي ديناميات يلفّها الغموض»[٥].

---

١. عماد، *المسلم وتمثلاته في الاستشراق والانثروبولوجيا والسوسيولوجيا*، ص٧٤.

٢. ينظر تفاصيل أكثر: منديب، *الدين والمجتمع: دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب*، ص٥٢.

3. Indigenous Anthropology

٤. ينظر تفاصيل أكثر: فهيم، *قصة الانثروبولوجيا: فصول في علم الأناسة*، ص٢٥٢ ـ ٢٥٣.

٥. فاريسكو، ***حجب رؤية الإسلام: بلاغة التمثل الأنثروبولوجي***، ص١٢.

وبطبيعة الحال فأن فاريسكو قدم مراجعة نقدية مهمة لأبرز الكتابات حول (أنثروبولوجيا الإسلام)، ولكن كان قلم السبق لـ: طلال أسد؛ ففي مقالة تأسيسية تحت عنوان (فكرة أنثروبولوجيا الإسلام) حاول فيها تقديم تأطير نظري ـ نقدي موسع للخطاب الانثروبولوجي المعاصر حول الإسلام، هذا الخطاب الذي يدعي قطع صلته الكلية بالاستشراق وبالتوجهات الايديولوجية الاستعمارية السابقة!!.

ولقد بدأ بطرح تساؤل جوهري: ما المقصود على وجه التحديد بأنثروبولوجيا الإسلام؟ وما موضوعها؟ ربما ظننا ان الاجابة على هذا السؤال واضحة، حيث يمكن أن يقال إن ما تعالجهُ أنثروبولوجيا الإسلام على وجه التأكيد (الإسلام)، لكن أن نجعل الإسلام مفهومًا موضوع دراسة أنثروبولوجية ليس بالأمر اليسير، كما تحاول أن تصوره لنا بعض الكتابات[١].

ويقف طلال أسد هنا موقفًا نقديًا صارمًا إزاء عملية التسطيح الاكاديمي لفهم الإسلام من قبل الأنثروبولوجيين الذين يدعون تقديمه بإطار إثنوغرافي، إذ سعى للوقوف على معاني الإسلام في جملة الدراسات التي أجريت ليكتشف الفوضى التحليلية في ذلك، إذ قال في هذا الصدد: فهنالك على الاقل، ثلاث إجابات عامة لسؤالي: (١) أنه لا يوجد في التحليل النهائي، موضوع نظري مادته هي الاسلام، (٢) ان الإسلام عبارة عن مجرد بطاقة تعريف أنثروبولوجية لمجموعة غير متجانسة من الاشياء ينعتها الإخباريون بالإسلام (٣) ان الإسلام شمولية تاريخية متميزة تنتظم جوانب مختلفة من جوانب الحياة الاجتماعية[٢].

ان الانثروبولوجيين يدعون بمجموعة دراساتهم الإثنوغرافية انهم استطاعوا تقديم فهم لماهية الإسلام بالمعنى الثقافي في حياة الناس اليومية، لكن طلال أسد وغيره من الباحثين أبرزهم فاريسكو، بينوا ان انثروبولوجيا الإسلام كمادة حقلية لم تستطع ابدًا

١. أسد، *فكرة أنثروبولوجيا الإسلام*، ص٥١ ـ ٥٢.

٢. المصدر نفسه، ص٥٢.

تقديم صورة موضوعية عن الإسلام، مما جعلهم في النهاية يستسلمون ويعلنون عدم امكانيتهم الإحاطة بهِ.

وإبتغاء توضيح السبب في تردد الانثروبولوجيين في التعامل مع الاسلام، بين ريتشارد دانتون[١] في مسح له للدراسات الانثروبولوجية السابقة في منتصف سبعينيات القرن العشرين، أن السبب يعود إلى ضيق رؤية الحقل المعرفي الذي ترك هذهِ المهمة إلى المستشرقين من جهة، وافتقار العاملين في هذا الحقل إلى اتقان اللغة العربية، من جهة أخرى تزامن ذلك مع نقد الانثروبولوجي المسلم عبد الحميد الزين[٢] للنقاشات الانثروبولوجية السابقة للإسلام، نقدًا شكل حافزاً قويًا لإجراء المزيد من الدراسات الرصينة عن رؤى الإسلام التي يمكن ملاحظتها عمليًا[٣].

مواريث الإستشراق ومأزق الأنثروبولوجيا: الإسلام متخيلا

لقد كان الإستشراق وما زال يمثل منبعًا أساسيًا لتصور الغربيين عن الاسلام، لأنهُ مارس خلال انطلاقاته في انتاج خطاب شمولي عن الإسلام والمسلمين من عدة زوايا أو أطر نظرية ولكافة شؤونهم الاعتقادية والطقوسية والممارسات الثقافية، ولعل خطورة الامر لا تقف عند ما كتب، بل بإستدماجه مع علم الاناسة (الأنثروبولوجيا) والذي يفترض ان يكون خاضعًا لقواعد واشتراطات علمية موضوعية.

لم يكن الإسلام قط موضوعًا على طاولة البحث الإنسانوي العلمي، ولم يتغير هذا الأمر إلا بعد شروع المستشرقين في دراسة اللغة والتاريخ والفلسفة العربية، وترجمة مؤلفات المسلمين وتحليلها،...، وبرغم ذلك، لف الصمت والتجاهل هذهِ المجتمعات في

1. Richard Danton

٢. لتفاصيل أكثر ينظر عن رؤيته النقدية: الزين، *ما بعد الإيديولوجية واللاهوت: البحث عن انثروبولوجيا الإسلام*، ص١١ ـ ٤٨.

٣. فاريسكو، *حجب رؤية الإسلام: بلاغة التمثل الأنثروبولوجي*، ص٣٢.

الدراسات الاستشراقية وغابت اصوات المسلمين لا بسبب انقراضهم وتحولهم إلى لقى تاريخية،...، بل لأن المستشرقين أنفسهم لم يكونوا يأخذون المسلمين على محمل الجد ولم يحسبوا حسابًا لوجودهم، وهذا الأمر ليس بمستغرب إذا أخذنا بنظر الاعتبار حقيقة بروز أغلبية الدراسات الاستشراقية في أثناء توسع القوى والأفكار الكولونيالية[١].

في الحقيقة ان خطوط التماس المعرفية جمعت المستشرقين والانثروبولوجيين في لعبة إيديولوجية واحدة خاصةً بأنتاج الآخر المغاير، ولهذا لم يكن مستغربًا من أدوارد سعيد[٢] أن يقول: فكل من يقوم بتدريس الشرق، أو الكتابة عنه، أو بحثه ويسري ذلك سواء أكان المرء مختصًا بعلم الإنسان (أنثروبولوجي) أو بعلم الاجتماع، أو مؤرخًا، او فقيه لغة (فيلولوجيًا) في جوانبه المحددة والعامة على حدّ سواء، هو مستشرق، وما يقوم هو أو هي بفعله هو استشراق[٣].

ارتبط الاستشراق منذ نشأته بعوامل وظروف ومرّ بمراحل وتطورات جعلتهُ يقترب من الأنثروبولوجيا مع فارق في المنهج، فالمنهج الانثروبولوجي منهج تأصيلي يفسّر المشتركات بين البشر بالعودة إلى الأصل المفترض رمزًا أو حقيقة أو تاريخًا أو فسيولوجيًا، بينما التاريخانية التي تعتمد الفيلولوجيا النصية، أو التطورات التاريخية، هي التي تسود في الاستشراق، كذلك فإن الأمر الاكثر تعقيدًا متصل بعلاقة الاستشراق بالسلطة أو بالاحرى بالسلطات الاستعمارية، ففي الأنثروبولوجيا كان هناك ازدواج: البدائي في مواجهة المتحضّر من جهة، والمستعِمر في مواجهة المستعمر من جهة ثانية، بينما كان الابرز في الاستشراق بحسب إدوارد سعيد وطلال أسد ومدرسة نقد الاستعمار النقيض الثاني: مستعمِر/ مستعمُر[٤].

---

١. مارانسي، *أنثروبولوجيا الإسلام*، ص٦٩.

2. Edward Said

٣. سعيد، *الاستشراق: المعرفة، السلطة*، ص٣٨.

٤. عماد، *المسلم وتمثلاته في الاستشراق والانثروبولوجيا والسوسيولوجيا*، ص٧٥.

بالتأكيد ان هذهِ الثنائيات التي انطلقت من الأنثروبولوجيا، انما جاءت جراء نطاقات واشتراطات العمل الحقلي/ الميداني كما يبدو لنا، وليس بمعزلاً عنها، وهي اخذت بعدئذ من قبل بعض الانثروبولوجيين بوصفها مسلمات لا يمكن الخروج عنها، ونحن أثر ذلك دخلنا مع الأنثروبولوجيا بقياسات معيارية/تقويمية عن الاخر المغاير، وهي في الحقيقة محكومة بتصورات قبليّة في الأصل، تواشجت فيها مع الاستشراق، بل كان الاخير مغذيًا معرفيًا لها، وهنا تكمن الاشكالية في ثنائيات الانثروبولوجيا.

والامر لا يقف عن هذهِ الثنائيات فحسب، بل أنه يتصل اتصالاً وثيقًا بمسألة البراديغمات، أو النماذج الارشادية النظرية التي صيغت عن المجتمعات المسلمة وعن حضور الإسلام في حياة الناس العامة، إذ أن الكثير من هذه البراديغمات التي اشتغل عليها الانثروبولوجيين انما جاءت عن طريق المستشرقين، وتسللت إلى المدونة الإثنوغرافية بنحوٍ أو بآخر، هذا الامر هو ما صنعَ (إسلامًا متخيلاً) عند الكثير من الانثروبولوجيين.

وتساوقًا مع ذلك، تسأل غلزنان[1]: أين الشرق الأوسط؟ في معرض حديثه عن الدراسات الانثروبولوجية حول الإسلام والمجتمعات المسلمة بوجهٍ عام، ويعقب بإجابة تهكمية ساخرة: ليس ثمة شرق أوسط، إذ قدم غلزنان عرضًا دقيقًا ومعمقًا، بصفتهِ منتميًا لظاهرة ندرة الدراسات الاثنوغرافية المعينة بالشرق الاوسط والاسلام، وتحدث في السياق نفسه عن دور الروايات الاثنوغرافية عن القرى وشيوخ الطريقة الصوفية في الشرق الاوسط في تزويد الحقل المعرفي الجديد ببراديغم مناسب أكثر منهُ مناقشات موضوعية لما كان يحتمل ان يكون عليه الحقل وما يرمي إلى تحقيقه، ولاحظ ارتفاع شأن هذهِ الروايات في ستينيات القرن العشرين، وتحديدًا في مرحلة تعاظم فيها الاهتمام بالشرق الاوسط والمجتمعات المسلمة في أوساط علماء الانثروبولوجيا. وقتذاك بدا بقاء

1. M. Gilsenan

الدراسات الانثروبولوجية للمدن والنصوص واعلام الفكر الإسلامي محصورة بأيدي المستشرقين أمرًا محتومًا[١].

ان إرث الإستشراق ما زال حاضرًا وقويًا في كتابات ما اصطلح عليه بـ(أنثروبولوجيا الإسلام)، وهذا الأمر أكده الباحث الأنثروبولوجي المعاصر دانيل مارتن فاريسكو ضمن حزمة التحيزات العرقية والأثنية والتمركز التي قال بوجودها أدوارد سعيد لدى الباحثين الغربيين، بأنها ما زالت موجودة لدى الأنثروبولجيين كذلك، ولهذا فقد قال: وإذا تمكن باحث انثروبولوجي واحد، في الأقل من الإفلات من قيود الخطاب الاستشراقي فهذا يعني أن فكرة أنثروبولوجيا الإسلام تستحق قطعًا البحث والدراسة[٢].

ولكن الامر الذي أثبته وبرهن عليه فاريسكو ان كبار الأنثروبولوجيين الذين كتبوا في أنثروبولوجيا الإسلام وفي مقدمتهم كليفورد غيرتز وإرنست غلنر لم يستطيعوا التخلص من تلك القيود التي جعلتهم يذهبون بعيدًا نحو صوغنة (إسلامًا متخيلاً).

الأنثروبولوجيون وإثنوغرافيا الميدان: أشكاليات المنهج

الإثنوغرافيا بمعناها الحرفي تعني ممارسة الكتابة عن الشعوب، وأغلب الظن أن الإثنوغرافيا تجسد طريقة فهمنا وإدراكنا لأساليب تفكير الشعوب الأخرى، وذلك انطلاقًا من أن الأنثروبولوجيين يدرسون في العادة ثقافات اخرى غير ثقافاتهم، على الجانب الآخر تعد النظرية، على أية حال وفي جانب منها، طريقة أو اسلوب فهمنا الخاص، الأسلوب الأنثروبولوجي للتفكير[٣].

ان النظرية هنا هي التي سببت الكثير من المشاكل إزاء فهم الإسلام عبر تأثيرها في تحليل وقائع الميدان، لأنها قامت بتوزيع الملاحظات أو المدونات ضمن منطق نظري

---

١. مارانسي، *أنثروبولوجيا الإسلام*، ص٧٠.

٢. فاريسكو، *حجب رؤية الإسلام: بلاغة التمثل الأنثروبولوجي*، ص٤٣.

٣. برنارد، *التاريخ والنظرية في الانثروبولوجيا*، ص١٩.

مهيمن (براديغمات)، وكان الأولى ترك المجال كاملاً للإثنوغرافيا لتقديم الصورة الوصفية الكاملة، استناداً إلى ما أصطلح عليه بـ(أنثروبولوجيا التواصل).

ولقد تسأل الباحث إيف وينكين[١] تحت عنوان: الاثنوغرافيا على محك السؤال، كيف يمكن احتضان (موضوع) ضمن أنثروبولوجيا التواصل؟ جواب: بإستثماره بطريقة إثنوغرافية؛ سؤال آخر: ما هي الإثنوغرافيا؟ يقول معجم روبير الصغير ببساطة: الدراسة الوصفية لمختلف المجموعات البشرية (الإقليات) وخصائصها الانثروبولوجية، والاجتماعية... ألخ[٢].

وتأسيسًا على ذلك نتسأل: هل استمرت النظرية أو البراديغم هو الذي يحكم علاقة الأنثروبولوجيين بالحقل الميداني عندما درسوا الإسلام في بقعة جغرافية معينة؟ وهل احتفظوا بشروط وبقواعد المسافة الاجتماعية ـ الموضوعية في حقل معايشتهم وعند تدوين ملاحظاتهم أو توصيفاتهم حول المجتمعات الإسلامية المدروسة؟ أم ظلت الأحكام المسبّقة بنزعتها الاستشراقية المستترة أو المضمرة مستمرة؟ اما أنها تمازجت مع نتائج دراسات أنثروبولوجية سابقة عن الإسلام ذات حمولات سلبية ومن ثم اصحبت امشاجًا معرفية واحدة؟.

تقول ليلى أبو لغد: تؤثر اللامساواة البنيوية الجوهرية بين عالميّ الدارسين الغربيين وموضوعاتهم في العالم الثالث على التخصصات الاكاديمية التي يعملون فيها بطرق معقدة وغير مباشرة. هناك حاجة لاستكشاف اسئلة مثل: من يكتب عن من؟ من الذي تحدد مصطلحاته الخطاب، وحتى كما يقول طلال أسد من يترجم مفاهيم من؟ لغة من تؤثر على لغة الآخر[٣].

---

1 .Yves Winkin

٢. وينكين، *أنثروبولوجيا التواصل: من النظرية إلى ميدان البحث*، ص١٤٧.

٣. أبو لغد، *نطاقات النظرية في أنثروبولوجيا العالم العربي*، ص٤٣.

لقد كان المعول على الدراسات الحقلية ـ الإثنوغرافية تقديم رؤية خاصة بالإسلام ضمن مدار كل حقل ميداني لكل مجتمع من المجتمعات الاسلامية، لأجل تجاوز هذهِ اللامساواة البنيوية بين المِلاحظ والملاحَظ، ولكن ظلت التعميمات المفرطة والاحكام المسبقة هي المهيمنة، وقال أبو بكر باقادر في هذا السياق: ربما كان من أبرز نقاط ضعف توجهات الأنثروبولوجيا النظرية في خصوص العالم العربي والإسلامي معضلة التعميم، وذلك في تقليل شأن التباين الطوبوغرافي للثقافات والبنى الإجتماعية في العالمين العربي والإسلامي، وإعتبارها كما لو كانتا نتاج مفهوم واحد وفكرة واحدة مسيطرة. ونجد هذا الخلل وان بحذر حتى عند بعض علماء الأنثروبولوجيا البارزين من أمثال كليفورد غيرتز في دراسته المقارنة بين الإسلام في المغرب وإندونيسيا[١].

ان هذهِ الموجهات النظرية انعكست في استخدام المنهج الاثنوغرافي لدى الكثير من الانثروبولوجيين اثناء تحليلهم للوقائع الميدانية، وهذا ما تم ملاحظته في كتابات غيرتز آنفة الذكر وفي كتابات إرنست غلنر في كتابه (مجتمع مسلم) مع آخرين من الباحثين الانثروبولوجيين، فهم ينطلقون من ثنائيات قبليّة نظرية ويحاولون ان يجدوا لها دلائل أو براهين في الوقائع الميدانية/الاثنوغرافية، امثال ثنائيات اسلام الاولياء قبالة اسلام الفقهاء، أو اسلام الريف قبالة اسلام المدينة... الخ من الثنائيات.

ولقد بيّن طلال أسد كيف ان الانثروبولوجيين على الرغم من ذهابهم إلى الميدان والدراسة الاثنوغرافية المباشرة، إلا انهم ومن التناقضات المستغربة ظلوا اوفياء للثنائيات التي قدمها المستشرقون، إذ قال: إن إحدى الطرق التي استخدمها علماء الأنثروبولوجيا لحل مشكلة التعدد هي تبني تفريق المستشرقين بين الإسلام الارثوذكسي وغير الارثوذكسي، وذلك على اعتبارهما التقليد العظيم والتقليد الصغير، وبذلك يؤسسون ما يظهر أنه تفريق مقبول بين الايمان الفلسفي و(البيورتاني) في المدن، وبين تقديس الاولياء والتدين الطقوسي

---

١. باقادر، *الرؤية المتبادلة بين الإسلام والغرب من زاوية إناسية*، ص٣٦.

في الريف. وبالنسبة لعالم الأنثروبولوجيا ليس لدي من صيغ الإسلام الحق في الادعاء بأنها تمثل (الاسلام الحقيقي)[١].

ولو أخذنا ما كتبه غيرتز بوصفه انموذجًا أثنوغرافيًا هنا لوجدنا ان هنالك الكثير من القبليات النظرية التي كانت في ذهنه عن الإسلام والمسلمين، وانها تسللت إلى الكثير من تحليلاته، ومثلما قال فاريسكو:

«تعرف غيرتز على رؤية فيبر للإسلام قبل وقتٍ طويل من جلوسه مع الاخباري المسلم، وأطلع على ما كتبه بول ريكور قبل أن يعثر على ابن خلدون، ولأنه باحث عميق الخبرة والدراية في التاريخ الفكري الغربي، لم تكن اللوحة التي حملها معه إلى الحقل بيضاء تمامًا، لينتظر من السكان المحليين أن يملؤها بالمعلومات، بل دخل الحقل متسلحًا بمجموعة متميزة ومهمة من الادوات التأويلية المعرفية»[٢].

وعلى الرغم من بلاغة غيرتز الوصفية، إلا أنه سقط كذلك في فخ القبليات الذاتية والمواريث الثقافية الحاكمة للذهن الغربي عمومًا حتى ولو بنحوٍ علمي كذلك، ولهذا قال الانثروبولوجست المغربي حسن رشيق عن كل ذلك عند غيرتز:

«ينتقد فكرة المحلل المحايد الذي يشرح الوقائع الخام بإستخدامه لغة محايدة تخلو من مرجعية ذاتية، في نظره، إذن، لا توجد وقائع خام تنتظر الباحث كي يقوم بتفكيكها. والوقائع المدروسة مدرجة سلفًا ضمن تأويلات محلية تضفي عليها معنى من المعاني. ولا يمكن للتأويل إدراك المعاني داخل نوع من العُري السيميائي، فهو تأويل لتأويلات محلية، ولا يمكنه ان يكون غير ذلك»[٣].

أن إرنست غلنر في كتابه المثير للجدل (مجتمع مسلم) لا يخرج كثيراً عن دائرة الانتقادات الموجهة لغيرتز، ولاسيما من جهة أشكالية المنهج الاثنوغرافي لديه، والذي

---

١. أسد، *فكرة انثروبولوجيا الإسلام*، ص٦٠.

٢. فاريسكو، *حجب رؤية الإسلام: بلاغة التمثل الأنثروبولوجي*، ص٤٩.

٣. رشيق، *القريب والبعيد: قرن من الأنثروبولوجيا بالمغرب*، ص٢٨٩ ـ ٢٩٠.

كان معطلاً بنحوٍ كبير، إذ قدم غلنر فهمًا شموليًا للحضارة الاسلامية على طريقة عمل المستشرقين الذين كان يسخر منهم ومن أعمالهم ومنهجهم، إذ ان الصورة المجملة التي قدمها عن المجتمعات الإسلامية والإسلام على وجهٍ خاص، تصطتدم كذلك بإشتراطات المنهجية الانثروبولوجية، إذ طغى فيها التعميم بحدٍ كبير، من دون الالتفات إلى الفوارق بين مجتمع إسلامي وآخر أو قرية وأخرى.

إذ بلغة استنتاجية توحي بالدقة والطريقة العلمية، قال عن الحضارة الاسلامية:

«ان تنوع الحضارة الاسلامية حقيقة مؤكدة، وقد وثقها العلماء الدارسون الميدانيون ذلك، ولم يعد الامر يتطلب توثيقًا إضافيًا. وفي حينه، كان ذلك دون شك تصحيحًا مفيدًا لوجهة النظر التبسيطية التي أخذت الإسلام في ظاهره وافترضت انه نظرًا لأن الحياة المسلمة هي تطبيق لكتاب واحد وتعاليمه، لذا فإن الحضارة الاسلامية حضارة متجانسة. وهذا الرأي لم يعد يحتاج ان ينازع فيه، ولقد جاء الوقت لإعادة تأكيد أطروحة التجانس، ليس كأطروحة، وانما كمشكلة ومع كل التنوع الذي لا يمكن إنكاره، فإن المدهش هو مدى تشابه المجتمعات المسلمة بعضها مع بعض...»[١].

إن غلنر ينطلق نحو فهم الإسلام ليس من أدوات حقلية (إثنوغرافية)، بل هو يستصحب التجربة المسيحية دائمًا على مستويات عدة، لاسيما من جهة موضوعة القوة والسلطة في العالم الإسلامي، ولعل الاسئلة الجوهرية هنا: كيف لباحث أنثروبولوجي يسعى لفهم الإسلام أنثروبولوجيًا عبر ميدان (الإثنوغرافيا) أن يستدعي الإرث المسيحي دائمًا في تحليلاته؟ أليس هذا دليل على وجود رغبة مضمرة لعد التجربة المسيحية الغربية معيارًا للنظر للإسلام؟ أليس هذا استصحاب للإرث الاستشراقي بالضرورة كذلك؟.

١. غلنر، *مجتمع مسلم*، ص١٩٧ ـ ١٩٨.

الحضارة الإسلامية لديه قسّمت بين الإسلام السامي والإسلام الشعبي، وهو يعد الشكل المركزي الأرثوذكسي لديه، وأطلق على الأول إسم البروتستانتي. وهو يكيّف المصطلحات المسيحية لأجل أن يبين أن هنالك صراعا كبيرا بين النسختين[١].

وهو يرى ان الإسلام العالي هذا يعزز من وجود الحداثة، وأن البنى الاجتماعية جعلت من الإسلام الشعبي مناسبًا للقبائل الريفية، وهو يلقي اللوم على النسخة الشعبية بوصفها مسؤولة عن تراجع الاسلام، جراء الممارسات المشبوهة[٢].

يقول طلال أسد ناقدًا ذلك:

«واعتراضي حول مقابلة الإسلام بالمسيحية، كتلك التي يرسمها غلنر هو ليس إن العلاقات بين الدين والقوة السياسية في الدينين شيئًا واحدًا. وإنما اعتراضي هو أن المفاهيم المستخدمة ذاتها مضللة، ونحن بحاجة إلى إيجاد مفاهيم أكثر ملائمة لوصف الفروق»[٣].

بل أن إحدى إشكاليات غلنر الأساسية هو استدعاءه لتصورات ابن خلدون لأجل فهم راهنية العالم الإسلامي، ولأجل فهم وقائع حياة الفاعلين المسلمين في ضوئها على مستوى الدين والسلطة، وهذا الأمر عرضهُ للنقد اللاذع من البحاثة سامي زبيدة، الذي وجد في اطروحات غلنر عبر اقحام إبن خلدون قطيعة تاريخية وابستمولوجية وخطاب تعميمي مفرط، وانه نموذج فكري لا ينسجم والخصوصيات المتباينة لكل مجتمع من المجتمعات الإسلامية، فضلاً عن خصوصية تجربة ابن خلدون التاريخية في محيطها آنذاك[٤].

ونظريته الانقسامية لا تخرج عن دائرة النقد الكبير الذي تعرضت له من عدة باحثين، تلك النظرية التي تؤكد على قوة البنى القرابية في صناعة السلطة أو القوة الإجتماعية في

1. Lessnoff, "Islam, modernity and Science", P189.

2. Ibid, P190.

٣. اسد، *فكرة انثروبولوجيا الإسلام*، ص٥٩.

٤. ينظر تفاصيل أكثر: زبيدة، *أنثروبولوجيات الاسلام: مناقشة ونقد لأفكار إرنست غلنر*، ص١٠ ـ ١٤.

المركزية لدى القبائل في المغرب في موازاة سلطة الدولة، وان هنالك توازنًا بين هذهِ القوى المنقسمة على نفسها، ولقد وجه الباحث عبد الله العروي سهام نقده اللاذعة إلى تلك النظرية قائلاً: يتجلى ضعف النظرية الانقسامية في الوجهين التاليين: فإما أنها تفرط في الشكلانية إلى حد تفقد معه القدرة على التفسير، ولا تقدم بالتالي تعريفًا حقيقيًا للقبيلة أو تنحصر في مجال خاص إلى حد التناقض مع نفسها[1]، وأهم سؤال يمكن طرحه بعدها هو حول مدى قدرتها على المساهمة في إبداع فهم أفضل للمجتمع المغربي، والإجابة السلبية على هذا السؤال لا شك فيها[2].

ان الانثروبولوجيين على وفق منهجهم الاثنوغرافي يدور عملهم حول حياة الاهالي من كل الجوانب عبر بيان أصواتهم وممارساتهم، والمعاني التي يضفونها على حياتهم أو افعالهم وتصوراتهم عن انفسهم أو عن العالم أو الاخر وسائر التفاصيل المتصلة بشؤونهم اليومية، وعليه هل نجح الانثروبولوجيون الذين كتبوا عن انثروبولوجيا الإسلام التعبير عن ذلك بمعزلٍ عن البراديغمات النظرية الموجهة لعملهم، ولاسيما غيرتز وغلنر، اعتقد ان الاجابة على وفق ما تقدم ذكره ستكون سلبية كذلك وإلى حدٍ كبير.

العلم الاجتماعي وديمومة المركزية الغربية: تفكيك البراديغمات

ان انتاج المعرفة الانثروبولوجية هو على اتصال وثيق بالمركزية الغربية التي ما زالت تقدم الآخر، وفي طليعته الآخر الإسلامي، غرائبيًا ومفارقًا ومتأخرًا وماضويًا، ومن ثمّ فأن هذهِ المعرفة أمام تساؤلات ومراجعات شديدة الوطأة أو مثلما يقول الأنثروبولوجست التونسي منذر كيلاني:

١. العروي، *نقد الاطروحة الانقسامية*، ص١٢٨.

٢. المصدر نفسه، ص١٣٠.

«إن مشكل الأنثروبولوجيين الحالي يصاغ كما يلي: هل يمكن لأختصاصهم أن يتمادى في زعمه تمثيل حقيقة الآخر تمثيلًا موضوعيًا، أم عليه خلافًا لذلك ان يكتفي بإثارة (موضوع) الآخر في عملية بناء التجربة الذاتية»[١].

لعل الازمة الجوهرية هنا ممثلة في فقدان الثقة فيمن ينتج تلك المعرفة حول الاخر أيًا كان وبعبارة دقيقة قال كيلاني:

«إن أزمة التمثل في الأنثروبولوجيا تترجم من خلال فقدان الثقة في الخطاب العلمي وإعادة النظر في جملة الانساق المعرفية التي قامت عليها إلى حد الآن المعرفة الانثروبولوجية»[٢].

ان هذه المعرفة لم تستطع تجاوز ومنذ نشأتها إلى اليوم خصوصية الذات (المبحوثة) وسياقاته الثقافية الحياتية المرتهنة إلى بيئتها، ومن ثم فأن الباحث الأنثروبولوجي وثقافته الصادر عنها ليست معيارًا تقويميًا أو تحليليلًا، ولكن الإشكالية تمثلت في المرجعية الغربية ذاتها ومثلما قال كيلاني كذلك:

«إنها علاقة بين (الهم) و(النحن) الذين نتحدث عن (الهم). فقط لما يسجل المرء الاختلاف بين (هم) و(نحن) وليس هذا الاختلاف من باب الإختلاف الأنطولوجي، بل من باب تاريخي وكشاف يمكنه ان يعترف بأن ما هو حادث في الثقافة الغربية صار منبعًا للمرجعية الكونية في مجال الانثروبولوجيا...»[٣].

عن هذه المرجعية الغربية يحدثنا المفكر الإجتماعي الفرنسي إيمانويل فالرشاين[٤] قائلًا:

«كانت العلوم الاجتماعية مركزية أوربية[٥] طيلة تاريخها المؤسسي، أي منذ تأسيس اقسام خاصة في المعاهد الجامعية لتدريس العلوم الاجتماعية. ولا عجب في ذلك

---

١. كيلاني، *اختلاق الآخر: في طبيعة الخطاب الانثروبولوجي*، ص٣٧.

٢. المصدر نفسه، ص٣٨.

٣. كيلاني، *الاستشراق والاستغراب: اختراع الآخر في الخطاب الأنثروبولوجي*، ص٧٩.

4. Immanuel Wallerstein

5. Eurocentric

على الأطلاق، فالعلوم الاجتماعية ما هي إلّا نتاج النسق العالمي الحديث، والنزعة المركزية الأوروبية هي من العناصر المكوّنة (لجيو ـ ثقافة) العالم الحديث. يضاف إلى ذلك ان العلم الاجتماعي كبُنية مؤسسية، نشأ أساسًا في أوربا، وسنستخدم كلمة (أوروبا) هنا كتعبير ثقافي لا كمصطلح جغرافي بحت»[١].

بعبارة أخرى، تتجلى المركزية الأوربية على شكل النهج والتفسير، فالمركزية الأوربية بغض النظر عن الزمان أو المكان أو الاشخاص ترى ان القيم والمؤسسات الأوربية متفوقة على غيرها من النظراء غير الأوروبيين...، انها تحافظ على نفسها بتشويه نظريات إجتماعية من خلال تسليط الضوء على الأساطير المسيحية واليونانية المؤسسة وتجاهل العناصر الحضارية الأخرى، فنظرية التاريخ عندها هو النهج الأوروبي المركزي نفسه[٢].

لو استمدجنا هذهِ الرؤية آنفة الذكر مع موضوعة الأنثروبولوجيا وأنثروبولوجيا الإسلام لاحقًا، لوجدنا أننا إزاء براديغمات معرفية دائمة ومستمرة تصدر عن الغرب في رؤيتها أو معالجتها لموضوعات تمس الآخر المغاير أو الآخر الإسلامي، وهذا الامر يعني بطبيعة الحال ديمومة تلك المركزية الغربية التي ظلت ايديولوجيتها (شئنا أم أبينا) ضمن دائرة الموجهات النظرية الانثروبولوجية (البراديغمات الاساسية) وضمن المفاهيم والمناهج العلمية، فضلاً عن القضايا المعرفية التي تطرحها وسائر الإشكاليات التي تركز عليها دائمًا!!.

إن الأمر لا يتصل بتلك البراديغمات التي نسعى إلى تفكيكها فحسب، بل ويتصل اتصالاً وثيقًا بالخطاب الأنثروبولوجي على مدى أكثر من قرن، الذي أنتج مفاهيمه الخاصة أو ثنائياته وموجهاته النظرية التفسيرية وهو يأم النظر شطر الآخر المفارق الذي مرَ بهذهِ الأطوار كافة: المُكتشف، المُستعمر، التابع.

وتلك البراديغمات حسبما نعتقد ممكن ان تقسم إلى صنفين: براديغمات عالمية

---

١. فالرشتاين، *نهاية العالم كما نعرفه: نحو علم اجتماعي للقرن الحادي والعشرين*، ص٣١٥.

2. Mustafa Demirci, ***Historical View of Islam in the wake of Eurocentric History***, P41.

وبراديغمات محلية أو (أقليمية)، فالبراديغمات العالمية التي طبقت في الدراسات الانثروبولوجية حول العالم والتي عكست ايديولوجيا المركزية الغربية ضمت الاتجاهات النظرية الآتية: التطورية، الوظيفية، الانتشارية، النسبية الثقافية، الاتجاهات المعرفية التأويلية.... الخ[١] مع الالتفات ان بعضها صعد بصعود القوى الاستعمارية وبعضها لمرحلة ما بعد الكونيالية، وهي تعيد إنتاج الثقافات حسبما تريد.

إذ أصبحت المركزية الأوربية تمثل الأساس الايديولوجي للعلوم الاجتماعية الحديثة، إلى جانب وضعها النظرية المتكاملة لتاريخ العالم، ومن ثم فأن هذا المنظور يعني الهيمنة على سياسة العالم،....، بل ويتسبب أيضًا في تشوه واختلال الذاكرة التأريخية للمجتمعات غير الغربية[٢].

أما البراديغمات المحلية أو الاقليمية التي وضعت لدراسة العالم الاسلامي وسائر مجتمعاته، وهي ما زالت مهيمنة وحاضرة لدى الكثير من الانثروبولوجيين الذين يدرسون المجتمعات الاسلامية والسياقات الثقافية الحياتية الاسلامية، وهي ممثلة بالنظريات الآتية: النظرية الإنقسامية (التي مر ذكرها)، النظرية البطريركية أو الأبوانية، النظرية الفسيفسائية (تعدد الثقافات والمجتمعات)، نظريات أسلوب الإنتاج الاسيوي، نظرية البازار أو السوق[٣].

أن أولى شروط تفكيك هذهِ البراديغمات العاكسة للمركزية الغربية داخل العلوم الاجتماعية، لاسيما الأنثروبولوجيا، هو تفكيك جدلية العلاقة بين المعرفة العلمية في الأنثروبولوجيا والمعرفة المحلية، إذ أن المعرفة الاولى تدعوا إلى الوصاية واستمرار الهيمنة في إنتاج رؤيتها عن الإسلام، والمعرفة المحلية ما هي إلّا صدى مباشر وموضوعي لماهية الإسلام بالمعنى الإناسي.

---

١. ينظر تفاصيل أكثر: برنارد، ***التاريخ والنظرية في الانثروبولوجيا***، ص٢٧ ـ ٢٩.

2. Demirci, ***Historical View of Islam in the wake of Eurocentric History***, P42.

٣. ينظر تفاصيل أكثر: باقادر، ***الرؤية المتبادلة بين الإسلام والغرب من زاوية إناسية***، ص٣٦ ـ ٤٢.

ولقد كان منذر كيلاني من اوائل من دعوا إلى تلك التفرقة بين تلك المعرفتين لأجل تفكيك الخطاب الانثروبولوجي الغربي[١] وذلك لأن الغاية من المعرفة المحلية هنا عنده: هي التأثير محليًا في الوضعيات، قصد إنشائها أو إعطائها دلالة أو تحويلها. إن المعرفة المحلية تقوم على الوحدة الزمنية للمعرفة والفعل[٢]، أي أنها مباشرة وآنية وليست تخيلية أو محكومة ببراديغم موجه كما في المعرفة الأنثروبولوجية التابعة للمركزية الغربية.

وبمراجعة راهنية تساءل بعض الباحثين الغربيين وبصراحة: هل يمكن وجود علم إنسان(الأنثروبولوجيا) قادر على تفادي نمذجة وتشيؤ (الثقافات) المنظور إليها على أنها (أخرى) إثر مقارنتها بنمط التفاعل في المجتمع الذي ينحدر منه المحلل (الأنثروبولوجي)؟ إلى أي مدى يمكن التعبير بمصطلحات (حيادية) و(غير متحيزة) عن بعض الهفوات الحاصلة مثل مأزق الإشارة إلى المجتمعات الأخرى بالاعتماد على الغرائبية[٣] والتجوهر[٤]، أن شروط ذلك برأيهما: أولاً: من خلال توضيح العلاقة بين المحلل/ وموضوع (الدراسة) وثانيًا: من خلال القيام إلى اكبر حد ممكن بمراعاة كون الانطباعات الناجمة هي حصيلة انتاج مشترك للمعرفة، لأن الباحث يؤثر على تلك المعرفة[٥].

فضلاً عن ذلك لابد من تخليص الدراسات الانثروبولوجية من منظور تسوير جغرافيات معينة بخصائص وسمات ثقافية مؤبدة، وهذا ما اسهمت به دراسات على مدى نصف قرن من الآن، ومن ثم يجب ان ينظر اليها بوصفها بيانات غير ثابتة ابدًا، وهذا ما عبر عنه الباحث أبادوراي:

«الواقعة المركزية هنا هي أن البيانات [: مادة البحث] التي يجدها الانثروبولوجيون في هذا المكان أو ذاك ليست بيانات مستقلة (أو محايدة) تستعمل لبناء نظرية أو التحقق

---

١. كيلاني، ***اختلاق الآخر: في طبيعة الخطاب الانثروبولوجي***، ص٥٠.

٢. المصدر نفسه، ص٥٠.

3. Exoticism

4. Essentialization

٥. كونت وهيكوك، ***عوائق بناء المنهج: مقاربات زمكانية ونهاية البداية***، ص١٧.

منها، فهي في الواقع كتلة معقدة للغاية من الوقائع المحلية ومصادفات (تطورات) النظرية في العواصم الكبرى»[١].

أن المعرفة المحلية أو الاثنوغرافية المحلية المستندة على النموذج المحلي من داخل الثقافة (Emic)[2] وليس النموذج الخارجي من خارج الثقافة المحلية (Etic) هو المعول عليه، لأجل استعادة المكان (الجغرافيا الاسلامية) بالمعنى الانثروبولوجي عبر تأسيس براديغم جديد يواجه المركزية الغربية وخطابها الانثروبولوجي المهيمن حول العالم الاسلامي أو بعبارة أدق حول (أنثروبولوجيا الإسلام).

خلاصة نقدية

ان انتاج حقل معرفي جديد (أنثروبولوجيا الإسلام) كان محفوفًا بإرث معرفي ثقيل لتاريخ الأنثروبولوجيا نفسها التي كانت في مرحلة زمنية طويلة احدى أدوات الاستعمار، إذ صاغت في ظله مجموعة كبيرة من البراديغمات والمفاهيم والمناهج التي استطاعت ان تُدرس من خلالها الآخر المغاير عنها.

تلك البراديغمات وتوابعها الاخرى تسللت إلى الحقل الجديد (أنثروبولوجيا الإسلام)، وتمت الزيادة عليها ببراديغمات جديدة تتلاءم وعصر ما بعد الكونيالية، ومن ثم أصبح لدينا براديغمات عالمية تطبق على العالم برمته وبراديغمات محلية أو اقليمية طبقت على جغرافيات محددة في مقدمتها جغرافيا العالم الاسلامي.

---

١. أبادوراي، «النظرية في الأنثروبولوجيا: المركز والمحيط»، ص٣٥ ـ ٣٦.

٣. إن النموذج المحلي (من داخل الثقافة) "Emic" يفسر الاطباع التي تصور الايديولوجيا السائدة بين اعضاء ثقافة معينة بإيعازها إلى الثقافة المحلية، أما النموذج الخارجي (من خارج الثقافة) "Etic"، فينظر إلى محددات من خارج الثقافة المعينة، ويتم طرح النماذج المحلية باعتبارها تحمل خصوصيات الثقافة المحلية، والنماذج الخارجية باعتبارها كونية، ينظر: كونت وهيكوك، ***عوائق بناء المنهج: مقاربات زمكانية ونهاية البداية***، هامش ص١٨.

أن هذا الحقل الجديد حاول الاستعانة بالدراسة الحقلية (الإثنوغرافية) ومنذُ بداية ظهوره في ستينيات القرن الماضي، وذلك لأجل تقديم دراسات موضوعية غير محكومة أو مسيرة على فوق تلك البراديغمات، ولكن الذي جرى خلاف ذلك، اذ ان قوة وهيمنة المركزية الغربية على (العلم الاجتماعي) برمته وفي طليعته الأنثروبولوجيا لم يستطع التفلّت من قبضة تلك البراديغمات العالمية والمُستحدثة، بل وزاد على ذلك الاستعانة بمواريث الاستشراق بالكثير من مقولاته ومنظوراته التفسيرية الخاصة بالإسلام.

ولقد برزت الكثير من الدراسات التي عالجت ذلك الأمر، وبرهنت بحسب رؤيتها النقدية على ديمومة المركزية الغربية عبر أذرعتها المعرفية المتعددة من براديغمات قام بها باحثون كبار في الأنثروبولوجيا كان يعتقد للوهلة الاولى انهم سيقدمون دراسات موضوعية متكاملة في أنثروبولوجيا الإسلام، كان في طليعتهم كليفورد غيرتز وإرنست غلنر.

ولكن بعد الكشف والتمحيص الدقيقين تبين ان الأحكام المسبّقة والبراديغمات الاستعمارية وبعض التفسيرات والتصورات الاستشراقية كانت هي الحاكمة والناظمة للكثير من اشتغالاتهم في الحقل المعرفي الجديد (أنثروبولوجيا الإسلام).

إن إنتقادات عبد الحميد الزين وطلال أسد ودانيل فاريسكو على سبيل المثال لا للحصر بينت ان حقل انثروبولوجيا الإسلام لا يمكن له أن يصمد أمام الانتقادات المعرفية الكثيرة، ولهذا شكّك طلال أسد في النهاية بوجود هكذا حقل معرفي عبر الجدل المحتدم حول دلالاته ومعانيه عند الكثير من علماء الأنثروبولوجيا، بل ان فاريسكو قال بنحو لا لبس فيه أن امكن الخروج من المقولات الإستشراقية لمجموعة الباحثين في أنثروبولوجيا الإسلام يمكن حينئذ الحديث عن وجود هكذا حقل فعلي.

لقد حاولنا في مقالتنا هذهِ وعبر المحاور الأربعة الوقوف بنحو مجمل على أطوار هذا الحقل المعرفي الجديد (أنثروبولوجيا الاسلام) عبر متابعة جدل التأسيس والحضور الطاغي لمقولات الإستشراق التي تخيلت الإسلام على وفق الأحكام المسبقة

وإيديولوجيا المركزية الغربية (المعيارية) والتي لم تستطع الدراسات الحقلية (الإثنوغرافية) من التخلص منها، بل أساءت كثيراً إلى المنهج المستخدم.

ولكي لا تكون رؤيتنا نقدية صرفة لمعالم الحقل الجديد فحسب حاولنا تقديم تصورًا لما يمكن ان يكون بمثابة خطوات علمية أولى تواجه المركزية الغربية، وذلك عبر تفكيك خطابها واستبدالها بخطاب معرفي جديد حول (الإسلام) يعتمد بنحوٍ كبير على المعرفة الانثروبولوجية المحلية القائمة على المنهج الاثنوغرافي للتعرف على صوت (الأهالي المسلمين) وأفعالهم أو ممارساتهم الثقافية بمعزلٍ تام عن سائر البراديغمات الغربية وتوجهاتها الايديولوجية المصلحية.

المصادر

أبو لغد، ليلى، «نطاقات النظرية في أنثروبولوجيا العالم العربي»، مقالة في كتاب *كيف نقرأ العالم العربي اليوم؟ رؤى بديلة في العلوم الاجتماعية*، تحرير: إيمان حمدي وآخرون، ت: شريف يونس، القاهرة، دار العين، ط١، ٢٠١٣.

أسد، طلال، «فكرة أنثروبولوجيا الإسلام»، مقالة في كتاب *أنثروبولوجيا الإسلام*، تحرير: د. أبو بكر احمد باقادر، بيروت، دار الهادي، ط١، ٢٠٠٥.

باقادر، أبو بكر أحمد، «الرؤية المتبادلة بين الإسلام والغرب من زاوية إناسية»، مجلة *شؤون الاوسط*، لبنان، مركز الدراسات الاستراتيجية، ع(١٠٨)، خريف ٢٠٠٢.

باقادر، أبو بكر أحمد، *الإسلام والانثروبولوجيا*، بيروت، دار الهادي، ط١، ٢٠٠٤.

برنارد، آلان، *التاريخ والنظرية في الانثروبولوجيا*، ت: سيد فارس، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠١٧.

رشيق، حسن، *القريب والبعيد: قرن من الأنثروبولوجيا بالمغرب*، تعريب وتقديم: حسن الطالب، بيروت، المركز الثقافي للكتاب للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط١، ٢٠١٨.

زبيدة، سامي، *أنثروبولوجيات الاسلام: مناقشة ونقد لأفكار إرنست غلنر*، بيروت، دار الساقي، ط١، ١٩٩٧.

سعيد، إدوارد، *الاستشراق: المعرفة، السلطة، الانشاء*، ت: كمال أبو ديب، مؤسسة الابحاث العربية، بيروت، ط٢، ١٩٨٤.

السيد، رضوان، *الصراع على الاسلام*، بيروت، دار الكتاب العربي، ط١، ٢٠٠٥.

العروي، عبد الله، «نقد الاطروحة الانقسامية»، مقالة في كتاب *الانثروبولوجيا والتاريخ: حالة المغرب العربي*، ت: عبد الاحد السبتي وعبد اللطيف الفلق، المغرب، دار توبقال للنشر، ط١، ١٩٨٨.

عماد، عبد الغني، *في جينالوجيا الآخر: المسلم وتمثلاته في الاستشراق والانثروبولوجيا والسوسيولوجيا*، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠٢٠.

غلنر، إرنست، *مجتمع مسلم*، ت: د: أبو بكر احمد باقادر، مراجعة: د. رضوان السيد، بيروت،

دار المدار الاسلامي، ط١، ٢٠٠٥.

فاريسكو، دانيل مارتن، حجب *رؤية الإسلام: بلاغة التمثل الأنثروبولوجي*، ت: د. هناء خليف غني، بغداد، دار المأمون للترجمة والنشر، ط١، ٢٠٢١.

فالرشتاين، إيمانويل، *نهاية العالم كما نعرفه: نحو علم اجتماعي للقرن الحادي والعشرين*، ت: د. فايز الصياغ، المنامة، هيئة البحرية للثقافة والآثار، المنامة، ٢٠١٧.

فهيم، حسين، *قصة الانثروبولوجيا: فصول في علم الأناسة*، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، ع(٩٨)، فبراير/شباط، ١٩٨٦.

كونت، أدوارد وهيكوك، روجرر، «عوائق بناء المنهج: مقاربات زمكانية ونهاية البداية»، مقالة في كتاب *(البحث النقدي في العلوم الاجتماعية): مداخلات شرقية ـ غربية عابرة للاختصاصات*، تحرير: روجر هيكوك وآخرون، ت: اليز اغوريان، فلسطين، معهد ابراهيم أبو لغد للدراسات الدولية، جامعة بيرزيت، ط١، ٢٠١١.

كيلاني، منذر، «الاستشراق والاستغراب: اختراع الآخر في الخطاب الأنثروبولوجي»، مقالة في كتاب *صورة الآخر: العربي ناظرًا ومنظورًا إليه*، تحرير الطاهر لبيب، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٩.

ــــــــــ، *اختلاق الآخر: في طبيعة الخطاب الانثروبولوجي*، ت: نور الدين العلوي، مراجعة: محمود الهميسي، تونس، دار سيناترا، ط١، ٢٠١٥.

ليكلرك، جيرارد، *الأنثروبولوجيا والاستعمار*، ت: د. جورج كتورة، بيروت، معهد الانماء العربي، ط١، ١٩٨٢.

مارانسي، غابرييل، *أنثروبولوجيا الإسلام*، ت: د. هناء خليف غني، بغداد، دار ومكتبة عدنان، ط١، ٢٠١٦.

منديب، عبد الغني، *الدين والمجتمع: دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب*، أفريقيا الشرق، المغرب، ٢٠٠٦.

وينكين، إيف، *أنثروبولوجيا التواصل: من النظرية إلى ميدان البحث*، ت: خالد عمراني، المنامة، هيئة البحرين للثقافة والاثار، ط١، ٢٠١٨.

Asad, Talal, "From the history of Colonial Anthropology to the Anthropology of western Hegemony", Article in: *Colonial situations*, Edited by: George W.stokcing, Jr. The university of Wisconsin Press, Copyright, 1991.

Lessnoff, Islam, "modernity and Science", Article in: *Ernest Gellner and contemporary social thought*, Edited by: Sinsia Malesevic and Mark Haugard, Cambridge university Press, 2007.

Mustafa Demirci, Michal, "Historical View of Islam in the wake of Eurocentric History", Article in: *Eurocentrism at the Margins, Encounters*, Critics and Going Beyond, Edited by: Lufti Sunar, Rutledge: new york, first published, 2016.

الفصل الثاني:

دراسات نقدية حول الانسان

الإنسان في التيارات الفلسفية اليونانية (السفسطائية، المدارس السقراطية، الشكاك، الرواقية المبكرة، الأبيقورية)

أ. د. منذر حسن شباني[1]

من نافلة القول إن البحث الفلسفي والعلمي لابد أن يحدد اتجاهاته البحثية على أسس معرفية ومنهجية كبرى، كما أن البحث الفلسفي لابد أن يرتكز على معطيات تجعله بحثًا موضوعيًا بحيث يبتعد هذا البحث عن الذاتية، وأما السبيل إلى ذلك فهو باللجوء إلى النقد منهجًا وفكرًا، وإذا كنا في هذا البحث قد تناولنا موضوعًا بعينه، وهو موضوع الإنسان في التيارات الفلسفية اليونانية، فإننا بذلك نكون قد حددنا اتجاه بحثنا، فنحن في هذا البحث لم نخرج خارج إطار النظريات الفلسفية حول الإنسان لدى التيارات اليونانية، وهي السفسطائية والمدارس الشكية والسقراطية والرواقية ثم الأبيقورية هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإننا قد استعنا في هذا البحث بالمنهج النقدي التاريخي، وذلك لتحقيق قسطٍ من الموضوعية، نعتقد أننا قد حققناها، إذ إن منهج النقد التاريخي قد ساعدنا بالفعل في الكشف عن جانب هام لدى هذه التيارات في موقعها من الإنسان، فنحن في هذا البحث لم نقف عند حدود الوصف أو الشرح لهذه التيارات، ومسألة الإنسان في نظرتها الفلسفية العامة، كذلك لم نستكن لإيديولوجيات البحث الأخرى، بقدر ما حاولنا أن نحافظ على موقعنا النقدي من هذه المدارس والتيارات الفلسفية،

---

١. أستاذ في قسم الفلسفة، جامعة تشرين، استاذ الفلسفة العامة وفلسفة الحضارة والتاريخ.

ولعلنا بالفعل قد قرأنا هذه التيارات وموقعها من الإنسان ضمن جدلية كبرى، هي جدلية النظرية والواقع، فلاحظنا أن هذه التيارات قد وقعت في خطأ تاريخي جسيم عندما لم تنصرف إلى تحليل الواقع الإنساني محاطًا بشروطه التاريخية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، بل على العكس من ذلك لقد وجدنا تيارات فلسفية بأسماء كبيرة قد وقعت في مطب أدلجت الإنسان بدلاً من فهمه فأنتج السفسطائيون إنسانًا أحادي الجانب، وذهب الشكيون إلى إبداع الإنسان الديماغوجي إنه إنسان اللا حقيقة، وكذلك فعل السقراطيون الذي مجدّوا انحطاط الإنسان بعد موت المعلم سقراط، أما في التيار الهلنستي الوثوقي، فقد جاهد هذا التيار من خلال مدرستين هما الرواقية والابيقورية على وصم الإنسان بوصمتين هما التناقض والسلبية، أي الإنسان المتناقض المنقسم على نفسه بين قسمين كما هو الحال عند الرواقية، وهو ما تابعته الأبيقورية فيما بعد عندما أبقت على الإنسان السلبي فقط دون الاهتمام لجوانب أخرى لدى الإنسان، وهو ما عالجناه في هذا البحث بكثير من الحرص على القيمة المنهجية والتاريخية للبحث الفلسفي.

المبحث الأول: الإنسان اللا تاريخي في التيارات الفلسفية اليونانية

الإنسان أحادي الجانب عند السفسطائية

لقد أثارت السفسطائية عبر تاريخ الفلسفة القديمة الكثير من الانتقادات، وقد طالت هذه الانتقادات كل ما يتعلق بالسفسطة والسفسطائين، وأما حول تعريف السفسطائية فنجد أن هناك تعريفًا يورده بعض الباحثين وهو يتفق مع تعريفها لدى الكثير من الفلاسفة والباحثين الآخرين، وهذا التعريف هو الذي يقول:

«تسمى الحركة السفسطائية بــ Sophism، وكلمة السفسطائية تعني في لفظها علم الغلط، فلفظة سوفا أو سوفيا تعني العلم أو الحكمة، ولذلك يسمون صوفيين أي حكماء»[1].

---

1. Kirkland, Sanday, Russon, ***A Companion to Ancient philosophy***, p77.

ولفظ أسطا:

« تعني الغلط، وهي مشتقة من كلمة سوفوس بمعنى حكيم حاذق، وفي مجملها تحمل معنى الحكمة المموهة»[١].

ويتضح لنا من هذا التعريف الأولي أن الحركة السفسطائية قد اهتمت أولاً بالبنية المنطقية للغة، على حساب الاهتمام بالإنسان الواقعي وهو أمر طبيعي، فإذا تناولنا هذه المسألة تاريخيًا توجب علينا أن نشير هنا إلى أن السفسطائية التي برزت في القرن الخامس قبل الميلاد، قد جاءت في فترة استطاعت فيها اليونان أن تنجو من الهجوم الفارسي عليها، وهو ما يذكره إميل برهييه عندما يقول:

«فقد باتت اليونان بمنجى من الخطر الفارسي، وضمت الإمبراطورية الأثينية البحرية جزءًا من جزر بحر إيجه وأرض الاستيطان القديمة المعروفة باسم ايونيا»[٢].

مما يعني أن السفسطائية قد وضعت نصب أعينها أن تقدم إنسانًا مصطنعًا يتناسب مع المتطلبات السياسية والاجتماعية الجديدة، بعد أن استقرت اليونان، وتاليًا فقد بدأت السفسطائية بالبحث عن إنسان يعيش خلف قضبان المنطق دون الاهتمام لنزعاته الطبيعية، ومن هنا يأتي نقد الفلاسفة للحركة السفسطائية.

ذلك أن ما أخذ عن السفسطائية ومعليميها الأوائل أنهم قد اهتموا فقط بتعليم الناس تغليب القضايا على بعضها البعض، وهذا يعني أن السفسطائية لم تكن تقصد إظهار الحقيقة بقدر ما كانت تسعى إلى إيجاد إنسان مصطنع لا يفكر من أجل تحقيق إنسانيته بقدر ما يفكر من أجل أن يفوز وأن ينجح خطابيًا، وحول هذا الشأن يقول برهييه:

«إن السفسطة التي وسمت بميسمها العقود الخمسة الأخيرة من القرن الخامس. لا تشير إلى مذهب، وإنما إلى طريقة في التعليم. فالسفسطائيون معلمون يرتحلون من مدينة

---

١. صليبا، ***المعجم الفلسفي***، ص ٦٥٨.

٢. برهييه، ***تاريخ الفلسفة الهلنستية والرومانية***، ص١٠٥.

إلى أخرى بحثًا عن جمهور من السامعين، ويعلمون تلامذتهم، لقاء أجر مقرر، وفي خطب علنية أو في دروس خاصة، الطرق القمينة بتغليب قضية على أخرى كائنة ما كانت»[١].

وبالفعل فإن السفسطائيين يمكن دراستهم باعتبارهم رواد المنطق الجاف، وبمعنى آخر أنهم رواد الفلسفة العقلية الجافة التي لا تهتم للعفوية الطبيعية في الحياة الإنسانية التي أوجدتها الطبيعة، وتاليا لا تريد أن يتمكن الإنسان من عيش الحياة على نحو طبيعي وضمن قواه الطبيعية التي وهبته إياها الطبيعة أو الله، بل على العكس من ذلك لقد أردوا إنسانًا أحادي الجانب يهتم لصناعة الجدل والمغالطة ولا يهتم للحياة الطبيعية التي وجد الإنسان وفق ناموسها، فنحن نجد أن معظم الفلاسفة والحركات الفلسفية قد صنفت السفسطائية وأعلامها على أنهم يبحثون في الصنائع التي تنتجها الفنون والثقافة، فإذا عدنا إلى حركة إخوان الصفا وجدنا أنهم يصنفون السفسطائية على أنها المعرفة في صناعة المغالطات، إذ يرى هؤلاء، أي إخوان الصفا:

«إن العلوم المنطقية خمسة أنواع، أولها: أنولوطيقا، وهي معرفة صناعة الشعر، والثاني: ريطوريقيا وهي معرفة صناعة الخطب، والثالث: طوسيقا، وهي معرفة صناعة الخطب، والرابع: بولوطيقا وهي معرفة صناعة البرهان، والخامس: سوفسطيقا، وهي معرفة المغالطين في المناظرة والجدل»[٢].

وهذا يعني أن السفسطائيين ما برحوا يسعون لإنتاج الإنسان من جانب منطقي جدلي خطابي، وبالتالي فإن الهم السفسطائي انصب على إيجاد الأوهام وإنتاج الإنسان الوهمي والتوهم، وهو ما يشير إليه ابن رشد عندما يقول:

«إن أجناس المخاطبات الصناعية التي يمكن أن تُتعلم أربعة أجناس: المخاطبة البرهانية والمخاطبة الجدلية والمخاطبة الخطابية والمخاطبة السفسطائية، ثم يقول عن

---

١. المرجع نفسه، ص١٠٦.

٢. العوا، *حقيقية إخوان الصفا*، ص٢١٥.

جنس المخاطبة الرابع وهو السفسطائية: وهذه المخاطبة إذا استعملها الحكماء خصت بهذا الاسم، وإذا تشبه بها الجدليين سميت مشاغبية، ثم يعرف أسلوب كل مخاطبة من هذه الأجناس ثم يقول عن المخاطبة السفسطائية والتي يسميها بالمخاطبة المشاغبية: هي التي توهم أنها جدلية من مقدمات محمودة من غير أن تكون كذلك في الحقيقة»[١].

ولعل هذا ما تنبه إليه سقراط عندما اكتشف أن السفسطائية تخالف الطبيعة البشرية وتسعى إلى سجنها خلف قضبان المنطق الجاف، إذ يقول سقراط مهاجمًا السفسطائيين:

«حقا، من ذا الذي يكره أو لا يحتقر هؤلاء المدرسين الذين كرسوا أنفسهم، في المقام الأول للمجادلة، ذلك لأنهم تظاهروا بالبحث عن الحقيقة في حين أنهم في بداية حياتهم المهنية يحاولون مباشرة خِداعنا بالأكاذيب؟ ذلك لأنني اعتقد أنه من الواضح للجميع أن المعرفة المسبقة بالأحداث المستقبلية لم تمنح لنا بطبيعتنا البشرية، بل إننا بعيدون تمامًا عن هذا العلم بالغيب»[٢].

ولعل رأي سقراط هذا حول السفسطائيين يؤكد ما نذهب إليه، وهو أن السفسطائية لم تخدم الإنسان الطبيعي، بل ولم تبقي على انسجام الإنسان الطبيعي مع نفسه، بل أرادت تحويله إلى إنسان آخر، أي أنها قد غيرت طبيعته المفطورة على الخير الإنساني وأرادته أن يتحول إلى الخير الفردي، حيث المصلحة الفردية هي الخير الأقصى، وحيث التحكم بالآخرين والسيطرة عليهم هو الخير الأعلى، وهو ما أشار إليه باحثون بالقول:

«إن النزعة السفسطائية أظهرت بشكل بارز التقاليد المبتذلة والاعتقاد بأنها حسب الطبيعة يسعى كل شخص لمصلحته فقط، وأن الخير الأعظم هو أن يكون لديك أكثر من الآخرين أو أن تحكم الآخرين»[٣].

ومن الجدير بالذكر هنا أن هذه التعاليم القائمة على دحض إنسانية الإنسان ووجوده الطبيعي قد بدأت مع المعلمين الكبار للسفسطائية ومنهم بروتاغوراس الأبديري،

---

١. ابن رشد، *تلخيص السفسطائية*، ص١١.

2. Norlin, ***Lsocrates with an English Transtation***, p61.

3. Strauss, ***Natural Right and History***, p14-17.

وغورغياس الليونتيني، وإذا كنا هنا نناقش السفسطائيين باعتبارهم يهتمون لصناعة الإنسان، فإننا لابد أن نذكر المغالطة الكبرى التي أوجدها بروتاغوراس والتي تحتاج إلى التوقف مليا عندها، عندما يقول:

«الإنسان مقياس الأشياء طرأ، مقياس وجود الموجود منها ومقياس لا وجود اللاموجود منها»[١].

فإن هذا القول لبروتاغوراس يشير إلى التناقض داخل السفسطائية، إذ كيف جعلت السفسطائية الإنسان معيار الأشياء ومركزها وفي الوقت نفسه نجدها تهاجم أفكاره ومسلماته، بل وتهاجم الطبيعة الإنسانية، فلا تُبقي لدى الإنسان على أي يقين وتطلب منه فقط أن يعيش حالة متناقضة ضمن إطار من الجدل والتشكك في طبيعته كإنسان يسعى إلى العيش مع الآخرين، وإقامة حياة سليمة وصحية عقليًا ونفسيًا، في حين أن السفسطائية ربما دفعت بالإنسان إلى الجنون من خلال هذه النزعة الشكية الهدامة، وإلى الحياة الديماغوجية وهي مسألة سنناقشها فيما بعد، في متن هذا البحث عند تناولنا للإنسان في المدارس الشكية، وأما فيما يخص النزعة المنطقية الجافة لدى السفسطائيين، فإن نقدًا هامًا قد وجهه إليها أحد الباحثين عندما تعرض لطبيعة التفكير السفسطائي، وهو ديفيد بيرلنسكي حيث يقول عن الشك السفسطائي «مسألة الشك هذه هي إلى حد كبير مسألة مزاج، ومن النادر أن تتعضد أو تدحض بالحجج»[٢].

إذًا لقد وقفت السفسطائية وراء تشكيك الإنسان في طبيعته الإنسانية، كما وقفت وراء نفي الحقيقة وبعثرتها لصالح جانب واحد فقط في الإنسان، وهذا الجانب هو المغالطة المنطقية والمستندة إلى الحجج اللغوية، ولابد أن نشير هنا ولو على نحو سريع أن هذه الحركة ستلقى فيما بعد، أي في الفكر الغربي الحديث رواجًا لدى فلاسفة عملوا على

---

١. برهييه، *تاريخ الفلسفة الهلنسية والرومانية*، ص ١٠٨.

٢. بيرلنسكي، *وهم الشيطان*، ص١٨٠

تصنيع الإنسان ضمن قوالب جاهزة بعيدة عن التاريخ، ونذكر على سبيل المثال كل من الفيلسوفين الألمانيين هيغل ونيتشه، فالأول استطاع أن يقلب حقائق التاريخ، والثاني حوّل الأخلاق الإنسانية إلى مجرد مشكلة لغوية. وكل ذلك بالأساس يعود إلى أن السفسطائية حاولت أن تنفي الجذر الإنساني للإنسان، بحيث لا يعود الإنسان جذر لأخيه الإنسان، بل إن كل إنسان، والأفضل أن نقول إن كل فرد، يجب أن يعمل لما يحقق مصالحه الفردية وكأنها مصالح الإنسانية جمعاء، وهذا أمر لا يمكن قبوله إلا إذا طلبنا من الإنسان أن يفكر في اتجاه واحد وأن يعيش الحياة من جانب واحد، وكان أفلاطون قد لاحظ هذه المسألة عندما فسر مقولة بروتاغوراس على أنها تعني الإنسان الفرد وليس الإنسان النوع[1].

على هذا النحو الذي استعرضنا فيه الأفكار الأساسية للحركة السفسطائية نكون قد وضعنا يدنا على نقطة هامة، وهي أن السفسطائية قد انتزعت الإنسان من طبيعته الإنسانية المتعددة والمتنوعة وفضلت النزعة الفردية بحيث إنها طالبت الفرد أن يعيش وجهة نظره، ومطالب مصالحه الخاصة، وأن يعمم وجهة النظر هذه ومصالحه الخاصة وكأنها وجهة نظر الإنسانية عامة ومصالحها.

الإنسان الديماغوجي في المدارس الشكية

عند الحديث عن الشك واتباع المدارس الشكية ربما قد يتعذر على الباحث أن يضع تحديدًا تاريخيًا دقيقًا لظهور الاتجاهات الشكية، لكن لابد لنا من الإشارة إلى أن النزعة الشكية قد انتشرت بين فلاسفة كثيرين ومدارس كثيرة، وكان ذلك بتأثير من السفسطائية بالدرجة الأولى التي مهدت كما رأينا لخلق إنسان أحادي الجانب إلى درجة أنها فعلاً قد أفضت في النهاية إلى تعزيز الوهم لدى الإنسان، وهو أيضًا ما أتينا عليه عند

---

١. رسل، *تاريخ الفلسفة الغربية*، ص١٤٣.

استعراضنا مشكلة الإنسان في السفسطائية.

ولعلنا ونحن نمضي أكثر فأكثر في بحثنا حول مفهوم الإنسان في المدارس الشكية ولدى فلاسفة الشك، ننطلق في دراسة الإرهاصات الأولى للشك كما وجدناه في العصر الهليني[١] لدى الفيلسوف إكسينوفان الذي عاش بين عامي ٥٧١ ـ ٤٧٥ ق.م، لنجد أنه أول تصور عن الإنسان الديماغوجي الذي لا يمكنه أن يقف على حقيقة ما، أو أن يصل إلى يقين ما، إذ كان إكسينوفان قد عبّر عن هذه المسألة بقوله: «اليقين الكامل فوق إدراك الإنسان لأن فوق الأشياء ظاهرًا يخفي حقائقها»[٢].

ومن الواضح إذًا أن إكسينوفان يسير على خطى السفسطائية في الإمعان أكثر ليس فقط في إنتاج الإنسان أحادي الجانب، بل وفي إنتاج الإنسان الديماغوجي، فلا يقينًا معرفيًا لدى الإنسان، بل إنه أي الإنسان يعيش وفق معتقداته الخاصة والفردية، ونجد هنا تأثر إكسينوفان بالسفسطائي بروتاغوراس، الذي رأى:

«أن الحقيقة المؤكدة هي أنه ليس بين الناس ولن يكون أبد الدهر من يعرف شيئًا عن الآلهة أو عن كل هذه الأشياء التي اتخذت عنها، نعم، حتى لو شاءت المصادفة لشخص أن يقول الصواب التام في أمر من الأمور، فسيظل هو نفسه على غير علم بصوابه، إنك لن تجد غير التخمين أينما وجهت النظر»[٣].

فقد شارك إذًا إكسينوفان في تدمير البعد العقائدي لدى الإنسان، إذ يذكر المؤرخون

---

١. يجدر بنا هنا أن نميز بين عصرين العصر الهليني والعصر الهلنستي, إذ إن العصر الهليني أو لقب الهلينية اطلق على الفترة الإغريقية وهي تسمى بالهلينية الصحيحة, أي التي ساد فيها الفكر الفلسفي اليوناني منذ القرن الخامس ق.م وحتى أواسط القرن الثالث ق.م, ثم يبدأ العصر الهلنستي الذي هو اصطلاح تاريخي أطلق على الفترة الممتدة من وفاة الإسكندر عام ٣٢٣ ق.م وحتى قيام الإمبراطورية الرومانية على يد أوغسطس عام ٣٠ ق.م.(ول ديورانت، *قصة الحضارة*، ج٥)

٢. عبد المنعم، *ديكارت والفلسفة العقلية*، ص١٠٧.

٣. رسل، *تاريخ الفلسفة الغربية*، الكتاب الأول، ص٨٦.

أنه قد سخر من عقيدة التناسخ عند الفيثاغورية[١]. وتستمر هذه النزعة الشكية الهادفة إلى نشر الديماغوجية والإنسان الديماغوجي لدى هيرقليطس الذي استمر في دوامة التناقضات السفسطائية، فهو قد رفض جميع المعتقدات لدى الفلاسفة الآخرين ولدى البشر، إذ يبدأ فلسفته الشكية بالقول:

«لم أجد واحدًا من بين كل من سمعت أحاديثهم استطاع أن يفهم أن الحكمة لم يبلغها أحد(...) إن تعلم أشياء كثيرة لا يعلم الفهم»[٢].

ويمضي هرقليطس أكثر في إحراج نفسه بنفسه، فعلى مبدأ من فمك أدينك، فإن هرقليطس يدين نفسه بنفسه عندما ينفي العقائد ويعتقد بضلالها ثم يعود هو نفسه ليؤسس عقيدته الخاصة، وهي عقيدة النار التي هي مصدر جميع الأشياء، بل وأكثر من ذلك فإن هرقليطس الذي رفض آلهة الأخرين قد انتهى إلى القول بوجود آلهة كما تصورها هو، وكذلك نجده يتحدث عن الله الذي رفضه لدى الآخرين وأثبت وجوده بالنسبة لعقيدته الخاصة[٣].

لعلنا إذًا نجد في هرقليطس فيلسوفًا متناقضًا أنتج فلسفة ديماغوجية، بل نجده قد أنتج فلسفة مخاتلة ومخادعة وصولاً إلى التناقض الشهير الذي جعله ينظر إلى الشر والخير على أنهما شيء واحد[٤]. بل لقد طالت فلسفة هرقليطس الديماغوجية الوجود نفسه، حيث الوجود واللاوجود بالنسبة إليه ليسا متعارضين، بل هما منطبقان وأيضًا هنا يفصح هرقليطس عن ديماغوجية كبرى تترك الإنسان فريسة العدم والعدمية، وتجعله ينظر إلى الأشياء انطلاقًا من اللاجدوى وكأن هذه الأشياء هي من إنتاج الإنسان نفسه، وهو الإنسان الفرد هنا لا النوع، فالإنسان هو الذي ينتج الأشياء وهو الذي يتخلص منها طبقًا لما يريده وما يتوافق معه ومع

---

١. رسل، *تاريخ الفلسفة الغربية*، الكتاب الأول، ص٦٨ وما بعد.

٢. م. من الباحثين، *الموسوعة الفلسفية المختصرة*، ص٢٢٩.

٣. كيسديس، *هرقليطس جذور المادية الديالكتيكية*، ص١٢٠ وما بعد.

٤. رسل، *تاريخ الفلسفة الغربية*، الكتاب الأول، ص٩١.

مصالحه وأفكاره الخاصة، كذلك يستمر الشك على الطريقة السفسطائية وعلى نحو أكثر توسعًا لدى المدرسة الإيلية وهي مدرسة وقفت ضد هرقليطس وكأنها هنا تشك في الشك الهرقليطي، لنجد أننا في حالة قصوى من الديماغوجية الفكرية تبنتها مدرسة فلسفية كالمدرسة الإيلية والتي من أهم أعلامها بارمنيدس الذي رأى أن كل ما يشعر به الإنسان مجرد أوهام، فالحواس لا تنتج إلا الأوهام[١].

وجدير بالقول إن نظرية بارمنيدس هذه حول الأوهام وعدم وجود اليقين وإطلاق العنان للطريقة الديماغوجية في التفكير والتعاطي مع الحياة قد أخذ بها أيضًا الفيلسوف الإيلي زينون[٢]. وإذا مضينا أكثر في تعقب الشك في طبيعته الديماغوجية لدى بارمنيدس فإننا نصل معه إلى تعبير صريح وواضح حول هذه الخاصية، أي خاصية الإنسان الديماغوجي الشكي عندما يقول بارمنيدس:

«إنك لا تدري أنك لا تدري ما ليس بموجود، لأن ذلك مستحيل، بل لا يمكنك أن تنطق به، لأنه ما يمكن التفكير فيه وما يجوز وجوده شيء واحد، في كلتا الحالتين»[٣].

وما تجدر الإشارة إليه هنا أنه على الرغم من انتماء بارمنيدس الإيلي إلى المذهب الشكي، فإنه لم يتفق مع هرقليطس الذي هو أيضًا فيلسوف شكي، فقد قال بارمنيدس بالثبات مناقضًا بذلك فكرة هرقليطس عن التغير والصيرورة وعدم الثبات، وهذا يعني أن بارمنيدس قد دفع بالديماغوجية إلى أبعد حدود، فلم يعد الإنسان وفقًا لهذا التفكير قادرًا على تحديد وجوده ومغزى هذا الوجود إلا من خلال اللغة التي يمكنه أن يستخدمها كما يريد[٤].

إذا كنا حتى الآن قد تحدثنا عن المدارس الشكية في العصر الهليني، فإننا نستطيع أن

---

١. كوبلستون، *تاريخ الفلسفة*، ص٨٨.

٢. محمود، *قصة الفلسفة اليونانية*، ص٤٣ وما بعد.

٣. رسل، *تاريخ الفلسفة الغربية*، الكتاب الأول، ص١٠٠.

٤. المرجع نفسه، ص١٠١ وما بعد.

نتتبع تطور الشكية في اليونان، وذلك بعد تجاوز الفلاسفة الكبار الذين تبنوا مواقف السلب والإنكار ضد السفسطائية أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو، لنصل إلى مدارس الشك في العصر الهلنستي وعلى رأسها مدرسة بيرو الشكاك ٣٦٥ ـ ٢٧٥ ق.م، الذي وصل إلى حد كبير من الديماغوجية والشك، حيث رفض كل من المعرفة الحسية والمعرفة العقلية، فهو يؤكد على نحو كبير أننا لا نستطيع أن نعرف أي شيء عن طبيعة الأشياء، وهذا يعني أننا في حالتنا هذه لابد أن نعلّق الحكم، وعندما نعلق الحكم فلا بد أن نصل إلى المرحلة العدمية وعدم الاهتمام بطبيعة الحياة الإنسانية وأهميتها وتلك هي الفضيلة عند بيرو[١].

وقد أراد بيرو واتباعه أن يتخلصوا حتى من قضية اللغة التي لجأ إليها بارمنيدس، إذ إن الإنسان الديماغوجي يجب أن يتكلم أيضًا بلغة ديماغوجية، لغة ليس فيها أي مجال لقول الحق، بل إنها لغة احتمالية خاضعة لرأي المتكلم، أي لقد تحول العالم والإنسان بالتالي عند بيرو إلى مجرد وجهة نظر، وهذا يعني أن كل ما هو موجود ليس بموجود إلا من وجهة نظر المتكلم[٢]، ها نحن مع بيرو نصل إلى تأكيد ديماغوجي لطبيعة الوجود الإنساني وإدخال الإنسان في سلسلة من الأقوال الجدلية التي لا تفضي إلى أية نتيجة، بل على العكس نجدها تدخل الإنسان في مزيد من المخاتلة والخداع بوصفهما الفضيلة الإنسانية الكبرى.

لقد سار الفلاسفة الشكاك على نهج تأكيد اللايقين واللاجدوى، وهم بذلك قد تمكنوا من إنتاج الإنسان الديماغوجي في مجمل مناحي الحياة الإنسانية، وقد نجم عن هذه الديماغوجية تحطيم العقائد الإنسانية، بل وتغير بنية الأخلاق الإنسانية وبنية الفضائل لنصل مع بيرو إلى فضيلة واحدة، وهي مصدر السعادة عنده وهذه الفضيلة هي التي تتوفر لدى الإنسان غير الآبه بالحياة الإنسانية، والذي يعتبرها مجرد رأي ووجهة نظر

---

١. زيدان، *نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين*، ص٣٢ ـ ٣٣

٢. محمود، *قصة الفلسفة اليونانية*، ص٣٠٧ وما بعد

لا أكثر، فلم تعد الحياة الإنسانية ذات قيم أصلية، ولم تعد مفعمة بالأبعاد الأخلاقية المشتركة بين أبناء النوع الإنساني.

الانحطاط الإنساني وتشكل المدارس السقراطية

لقد جاءت المدارس السقراطية لتعبّر عن الانحطاط الإنساني، ولكن الملاحظ أن هذه المدارس وهي تنتقد هذا الانحطاط قد مضت إلى الإمعان في انحطاط الإنسان أكثر فأكثر، بل ويمكن القول إن هذه المدارس وعلى رأسها المدرسة الكلبية قد وقفت ضد الفضائل الإنسانية إلى درجة أنها قد عممت الجهل بوصفه الفضيلة الوحيدة للإنسان، وبهذا المعنى فإن هذه المدارس التي يطلق عليها اسم المدارس السقراطية كانت قد وقفت ضد سقراط نفسه، عندما رفضت العلم الذي شدد عليه سقراط بوصفه طريق الفضيلة، وذهبوا إلى القول بالجهل ورفض العلم، وفي هذا الشأن يقول أحد الباحثين:

«ولما كان العلم عند سقراط هو معرفة الفضيلة فقد رغب الكلبيون عن العلوم والفنون، وبالغوا في ذلك إلى حد عجيب، حدا بهم إلى أن يتخذوا الجهل مثلاً أعلى، وماذا يجدي العلم والفضيلة وحدها كافية لتحصيل السعادة وهي رهينة العمل، ولا تحتاج إلى القول الكثير والعلم الغزير، كما كان يقول زعيمهم أنتسثنيس»[١].

وإذا أخذنا أيضًا ما رآه ارستبوس في هذا الشأن، وهو أحد أعلام المدرسة القورنيائية السقراطية نجده أيضًا يعلن صراحة موقفه ضد المعرفة والعلم وضد الجدل العلمي للبحث في طبيعة الحقيقة وأصلها، إذ يقول ارستبوس: «ما الفائدة من الرياضيات ما دامت عيّة عن الكلام في الخير وفي الشر على حد سواء»[٢].

على هذا النحو سارت المدارس السقراطية، فهذه المدارس عندما عملت على تضليل الإنسان وإيصاله إلى حالة لا يعود يستطيع معها التفريق بين الخير والشر فإنها

---

١. المرجع نفسه، ص١٣٣ وما بعد

٢. برهييه، *الفلسفة الهلنستية والرومانية*، ص٧.

بذلك قد أنتجت انحطاطًا ممنهجًا وأغرقت فيه هذا الإنسان، فالقول الذي يفصح عنه إقليدس الميغاري حول طبيعة الخير يفضي بنا إلى خلق مشكلة معرفية كبرى انعكست على واقع الإنسان تحت تأثير أقواله، ذلك أن إقليدس هذا قد تحدث عن الخير رافضًا وجود أضدادًا للخير، فهو يقول:

«إن الخير شيء واحد، وإن سميَّ بأسماء شتى: العلم، الله، العقل، أو أي اسم آخر، وعندما يحذف أضداد الخير مؤكدًا عدم وجودها، يبدو أن قصده من ذلك مقاومة كل محاولة للجمع بين التصورات عن أي طريق آخر غير طريق القول بتطابقها وتماهيها، أو كل محاولة لتمييزها بعضها من بعض عن أي طريق آخر غير طريق القول بتنافيها»[١].

وطالما أن الأمر كذلك، أي أن الخير هو وحده الموجود فإن الإنسان الذي أنتجته المدارس السقراطية لا يمكنه أن يكون فعالاً وأن يستطيع بالتالي أن يهتدي إلى الخير، فالفضيلة حاسمة عند هذه المدارس، ولا تقبل النقاش، والإنسان لا يختار فضائله، وكأن هذه المدارس السقراطية قد حكمت على الإنسان أن يعرف الفضيلة أو أن لا يعرفها، أي أن على الإنسان وفقًا للمدارس السقراطية أن يعيش شيئًا واحدًا، إما أن يعيش فاضلاً أو أنه لن يعرف الفضيلة أبدًا، من ذلك أن الكلبيين فهموا قول معلمهم سقراط فهمًا يساعدهم على نشر رأيهم في الفضيلة، إذ إن الفضيلة كما يرى مؤرخون:

«عند الكلبيين واحدة كما قال سقراط، وفسروا ذلك بأنها لا تتجزأ، فإما أن يكون الشخص فاضلاً إلى النهاية أو لا يكون، كالخط إما أن يكون مستقيمًا أو ليس مستقيمًا، ولا وسط بين الطرفين، فإن كان ذا فضيلة كان عالماً كل العلم، حكيمًا كل الحكمة، سعيدًا كل السعادة، كاملاً أتم الكمال، لأن الفضيلة هي كل شيء، وإن لم يكن غبيًا شقيًا جاهلاً»[٢].

لقد جاءت هذه الدارس إذن ضمن حالة انحطاطية للإنسان، وقد عبّر عن هذا

---

١. المرجع نفسه، ص٨.

٢. محمود، *قصة الفلسفة اليونانية*، مرجع سابق، ص.١٣٤

الانحطاط الطريقة التي اتبعها الكلبيون في عملهم المتناقض نحو إصلاح الإنسان، إذ يرى بعض النقاد إن إصلاح الإنسان عند الكلبيين لم يكن غاية بقدر ما كان وسيلة لإرضاء نزواتهم وشهواتهم، وفي هذا الصدد يذكر برهييه عن الكلبيين وحال إصلاح الإنسان لديهم ما يتردد عنهم في التاريخ الفلسفي فنجده يقول، أي برهييه:

«ولا يرد من أي موضع ذكر لكلبين قنعوا بإصلاح داخلي لأنفسهم، فحتى إذا أصلحوا أنفسهم فإنما ليقودوا غيرهم من الناس وليكونوا لهم قدوة، وما وجودهم في هذه الدينا إلا ليراقبوا ويرصدوا، لا أنفسهم، بل الغير، وعند الاقتضاء ليؤخذوا الملوك أنفسهم على ما لا يعرف الشبع من شهواتهم»[١].

وإذا كان الحال كذلك فإن أول ما فعلته المدارس السقراطية كان متعلقًا بالتربية والتثقيف فهم قد رفضوا التربية العقلية، إذ قد اشترك كل من الكلبيين والميغاريين برفض هذا النوع من التربية، أي أن كلا المدرستين قد شددتا على انحطاط العقل من أجل تأكيد انحطاط الإنسان:

«فالفضيلة يمكن تعلمها، هذا هو البند الأول في لائحة أقوال انتستانس، بيد أن هذه التربية ليست عقلية خالصة، فأنتستانس خصم لدود، مع الميغاريين، لتثقيف العقل بالجدل والعلوم»[٢].

وفي هذا الصدد، أي ونحن نناقش انحطاط الإنسان في المدارس السقراطية، فإننا نجد في تاريخ الفلسفة من تحدث عن واحد من أعلام المدرسة الكلبية وهو ديوجين على أنه مثَّل بالفعل انحطاطًا تاريخيًا للإنسان والفلسفة في شخصية هذا الكلبي، إذ يُجمع كثيرون من النقاد للمدارس السقراطية وللمدرسة الكلبية وتحديدًا ديوجين على أنه:

«رجل ليس له أدنى قيمة فكرية، بسببه نحى الغرب طريق العودة إلى الحيوانية، واحتقار الحضارة، وأفكاره المشوشة في النهاية ليست سوى مذهب للتقاعس وازدراء للحياة.

---

١. برهييه، *الفلسفة الهلنستية والرومانية*، ج٢، ص١٥.

٢. المرجع نفسه، ص١٦.

فتشاؤمه حول قيمة الإنجازات البشرية، وإزدرائه لجميع البشر عمليًا، وعدم رغبته في الاعتراف في أي شخص، وحملته التي لا هوادة فيها لفضح وتقويض المؤسسات الاجتماعية والسياسية، وسلوكه التمثيلي المفرط، وقاحته وتفاخره بوقاحته، وفظاعة كلامه وأخلاقه، وعدم قدرته على تجاوز عالم الملموس والخاص، وعدم قدرته على فهم وتقدير المفاهيم العالمية ـ كل هذه وغيرها من الجوانب غير الناضجة في حياته وشخصه قد أكد عليها بعض الكتّاب»[١].

ولعلنا نضع يدنا هنا على مسألة حاسمة عندما تتبع النقد التاريخي الذي يوجه للكلبية عمومًا ولديوجين السينوبي هذا الذي عاش بين ٤١٣ ـ ٣٢٧ ق.م، لنجد أن هذا النقد يفصح عن تناقض صارخ داخل قيم المدارس السقراطية، إذ إن ديوجين هذا يمثل بالفعل حالة انحطاطية، فهو من جهة كما رأينا يمثل انحطاط الإنسانية، في حين أنه من جهة أخرى يمثل حالة من حالات تجاوز الانحطاط، فحول ديوجين هذا نسجت الكثير من القصص والأساطير إلى درجة أننا لا نستطيع أن نعرف الكلبية بوصفها مدرسة سقراطية معرفة حقيقية، إذ إن حياة ديوجين الكلبي تعطينا على رأي برهييه:

«صورتين متداخلتين تداخلاً لا يعرف له أول من آخر، فهناك من جهة أولى ديوجينس الفاسق، الداعر، الذي لا يكبحه كابح، والذي يسخر من زهد أفلاطون، وديوجينس هذا يشبه أشد الشبه الماجنين من المتُعيين حتى لقد عزيت إليه نكات ارستبوس، وهو متحلل من روابط الدين حتى لقد نسبت إليه فكاهات ثيودورس الملحد، وهناك من الجهة الثانية ديوجينس الصارم، المتزمت، القوي الإرادة، الزاهد الذي يجيب، وقد طعن في السن، من ينصحه بالإخلاد إلى الراحة، لو كنت عداء في الملعب الطويل، فهل كنت سأخلد إلى الراحة في نهاية شوطي، أم سأضاعف على العكس من جهدي»[٢].

ولعلنا من موقع النقد التاريخي لهذه المدارس السقراطية نصل إلى القول بإن وجود

---

١. غويا، *ديوجين فيلسوف البرميل*، ص٢٠.

٢. برهييه، *الفلسفة الهلنستية والرومانية*، ج٢، ص٢٢ ـ ٢٣.

هذه المدارس إنما يعبرّ عن حالة انحطاطية كبرى في العصر اليوناني آنذاك، وفي الوقت نفسه يمكننا القول إن هذا الانحطاط بلغ ذروته في عدم قدرة هذه المدارس على إيجاد نظرية فلسفية موحدة فيما بينها، إذ نجد أن المدرسة القورنيائية قد عارضت الكلبية بشدة حيال الحياة الفاضلة، فإذا كانت الكلبية قد رأت أن الحياة الفاضلة خالية من الألم فإن القورنيائية على العكس من ذلك قد رأت أن تكوّن حياة الحكيم يتخللها الألم والانفعال والخوف، وهو ما يشير إليه برهييه بالقول:

«لا يمكن للقورينائيين أن يجعلوا هدفهم بلوغ تلك الحياة الفاضلة، اللامنفعلة، الخالية من الألم، التي تقترحها الكلبية على حكيمها، فالواقع أن الحكيم يبقى عرضة للألم، كما قد يستشعر الشرير في بعض الأحوال لذة، والحكيم ليس براء أيضا من الانفعالات والأهواء، صحيح أن انفعالاته وأهواءه ليست من تلك التي تنهض على بنيان عقلي، على ظن باطل، بيد أنه يشعر ويحس لا محالة بكل ما يترك في النفس انطباعًا مباشرًا وأكيدًا، فهو إذن عرضة للألم، وكذلك للخوف، أي الترقب المبرر للألم»[١].

وإذا تفحصنا جيدًا نتاج المدرسة الميغارية، فإننا قد نقف على طبيعة هذه المدارس السقراطية بشكل عام، حيث لن نجد لدى الميغارية أية تعاليم جدية لبناء الإنسان، بل إن كل ما سنجده هو فقط محاولة إسقاط المعرفة وتدميرها وتأكيد تهافت فلسفة التصور، أو كما يرى برهييه:

«فإن تراث الميغاريين برمته عبارة عن انتقادات، ولسنا نجد في طياته أي مذهب إثباتي: فكل مرامهم أن يظهروا للعيان تهافت فلسفة التصور»[٢].

ويمكن القول على نحو أو أخر بإن المدارس السقراطية قد حاولت وضع يدها على أزمة الانحطاط العام للمجتمع اليوناني وانحطاط الإنسان خصوصًا، عندما رفضت التطور الحضاري ولعل كل مدرسة من هذه المدارس قد تضافرت مع الأخرى بطريقتها الخاصة من

---

١. المرجع نفسه، ص٣١.

٢. المرجع نفسه، ص١٣.

أجل رفض التطور التاريخي والحضاري للمجتمع والإنسان، ونستعين هنا بالملاحظة الذي يقدمها وول ديورانت عندما يتحدث عن المدرسة الكلبية فيقول:

«كانت الفلسفة الكلبية جزءًا من الحركة التي تهدف إلى الرجوع إلى الطبيعة وهي الحركة التي قامت في أثينا في القرن الخامس ردًا على ما أحدثته الحضارة من ملل في النفوس وعدم توازن في شؤون الحياة»[1].

لقد مثلت المدارس السقراطية بطروحاتها وإشارتها الفلسفية حالة الانحطاط وربما كان التناقض بين المدارس الثلاث الميغارية والقورنيائية والكلبية حول نظرية الفضيلة دليلاً حاسمًا على طبيعة هذا الانحطاط العام الذي أفضى إلى وجودها بعد موت المعلم سقراط، ولكننا نأخذ على هذه المدارس أنها لم تقدم فهمًا تاريخيا لهذا الانحطاط، ما دفع بها إلى إيجاد انحطاط مضاد كرس أكثر فأكثر انحطاط الإنسان في ظل تعاليمها العدمية والمتناقضة، وهو ما دفع إلى تشكل مدارس عبّرت عن الإنسان السلبي والمتناقض كما سنجده عند المدارس الهلنستية المبكرة كالرواقية والابيقورية.

المبحث الثاني: الإنسان المستلب في الوثوقية الهلنستية

الإنسان المتناقض في الرواقية المبكرة

ربما يعود التناقض في النظرية الفلسفية الرواقية بشكل عام، وفي نظرية الرواقية عند الإنسان بشكل خاص إلى نشأة الرواقية نفسها، أي نشأة هذه الرواقية على يد مؤسسها زينون الكتيومي ٣٢٢ ـ ٢٦٤ق م، مع كل من إقليانتس ٢٦٤ ـ ٢٣٢ ق م، وكريزيبيوس ٢٣٢ ـ ٢٠٤ ق م. إذ من الواضح أن زينون هذا كان قد تأثر بالتناقض الذي أنتجته المدارس السقراطية الانحطاطية كما رأينا، خصوصًا تأثره بالمدرستين الكلبية والميغارية، إذ كما يرى برهييه إن زينون الكتيومي كان؛

«تلميذ اقراطس الكلبي، واستلبون الميغاري، وكزينوقراطس وبوليمونس، خليفتي

---

١. ديورانت، *قصة الحضارة، حياة اليونان*، ج٧ ـ ٨، ص٤٦٦.

أفلاطون في رئاسة الأكاديمية وكان على صلة بديودورس الكرونوسي وتلميذه فيلون الجدلي، وهذه بحد ذاتها تأثيرات متباينة بما فيه الكفاية»[١].

ثم أن الرواقية نفسها لم تحدد جنسها بين الأجناس المعرفية، إذ لا يمكن اعتبارها، أي الرواقية المبكرة فلسفة حقة، أو فلسفة محضة كما لا يمكن اعتبارها نوعًا من أنواع الديانات، ويمكن أن نزيد على ذلك أنها، أي الرواقية، في عهدها المبكر كانت قد انطوت على مدارس ليست فلسفية كالمدارس الطبية وغيرها، وهذا ما يزيد المسألة تعقيدًا عندما نبحث في مفهوم الإنسان الذي أنتجته الرواقية، إذ يبدو لنا أن الرواقية لم تقرأ الإنسان في حالته الطبيعية، مع أنها تدّعي بأنها فلسفة تحاول أن تعيد الانسجام بين الإنسان والوجود الطبيعي، كما أنها تدّعي بأنها أكثر من مجرد نظرية تربوية، وربما أن هذا الادّعاء هو في حقيقة الأمر نوعًا من التعمية والتورية تساعد الرواقية على التخفي خلف عناوين كبيرة فلسفية وعلمية من أجل أن لا ينفضح سرها، هذا السر الذي يجعل منها مدرسة متناقضة، فإذا حاولنا أن نعرف نظرة هذه المدرسة لدى مفكريها الأوائل، وعلى رأسهم زينون فإن هذه النظرة تقودنا إلى الحديث عن إنسان متناقض، فهم يتحدثون عن حيوانات عاقلة وأخرى غير عاقلة والمشكلة تكمن في نظرتهم إلى الحيوانات العاقلة حيث يعتبرون هذه الحيوانات بمثابتها جنسًا يقسمونه إلى نوعين البشر ثم الآلهة.

والغريب أن الإنسان يقع بين البهائم كما يصنف بين الآلهة، وهذه هي مشكلة الإنسان الأولى لدى الرواقية في أنه يعيش هذا التناقض بين طبيعتين، طبيعة بهيمية وطبيعة إلهية ويستمر هذا التناقض في شتى أشكال الوجود الإنساني، ولا تحسم الرواقية أمرها حول هذه الطبيعة التي تقصم الإنسان وتجعله يعيش حيرة متواصلة بين أن ينتمي إلى طبيعته الحيوانية أو أن ينتمي إلى طبيعته الإلهية، وهو ما يشير إليه باحثون بالقول:

«ويظهر أن للإنسان مكانًا بين هذين الحدين وعلى بعد متساو من الواحد والآخر. فمن

---

١. برهييه، *الفلسفة الهلنستية والرومانية*، ج٢، ص٤٥.

جهة، يتصل الإنسان بالبهائم، ذلك أنه، مثلها، يسكن المنطقة الأرضية، ومثلها أيضًا يتكاثر ويحفظ سلالته بالتوالد، ومن جهة أخرى، هو في مصاف الآلهة، لأنه مثلها يشترك بالعقل العام ويملك في ذاته شرارة من الجوهر الإلهي النقي»[١]،

وخطورة هذه النظرية تأتي من أن الرواقية القديمة تريد أن تسجن الإنسان في سجن الطبيعة، فهو من جهة أولى ينتمي إلى الطبيعة، وعليه أن يكون جزءًا منها، وفي الوقت نفسه عليه أن يتجاوزها، فالعقل لدى الرواقية ليس طبيعيًا إذن مع أن الإنسان هو كائن طبيعي كما تقول الرواقية، مما يؤدي إلى مشكلة أخلاقية لدى الرواقية إذ إنهم أيضًا هنا يذهبون إلى نظرية متناقضة في الوصف الأخلاقي للإنسان، فكيف يمكن تصور سلوك أخلاقي متوافق مع الطبيعة، وفي الوقت نفسه يتوجب على الإنسان أن يسلك وفقًا للجزء الإلهي الذي هو أعلى من الطبيعة، وهنا تغرق الرواقية في متاهات الأخلاق التي لن ينجم عنها سوى إنسان متناقض مع ذاته، ومع الطبيعة. فهم، أي الرواقيون يتحدثون عن أخلاق متوافقة مع الطبيعة وأخرى مخالفة لها، وما هو متوافق مع الطبيعة لا تنظر إليه الرواقية القديمة على أنه الخير المطلق، بل إنها تطالب الإنسان أن يعيش وفقًا للطبيعة ضمن معادلة الخير النسبي والخير المطلق، فكل ما يعيشه الإنسان من سلوك أخلاقي لا يعد خيرًا إذا كان متوافقًا مع الطبيعة، ولا تطلق الرواقية على هذا الانسجام بين الإنسان والطبيعة، أي صفة أخلاقية مع أنها تشدد على أن يعيش الإنسان في حالة توافق معها، أي الطبيعة، وقد أشار برهييه إلى ذلك بقوله:

«في متاح الكائن الحي إذن، من البدء، وسيلة لتمييز ما هو موافق للطبيعة مما هو مخالف لها، وموضوعات هذه الميول الأولى تسمى الأشياء الأولى الموافقة للطبيعة، وهي الصحة وهناء العيش وكل ما يمكن أن يخدمهما، بيد أن هذه الموضوعات لا تستأهل بعد اسم الخيور، ذلك أن الخير مطلق بطبيعته، فهو ما يكفي ذاته بذاته ويمكن

١. أجرو، *رسالة في النظام الفلسفي الرواقي*، ص١٠٧.

أن يقال له النافع»[١].

ولعل هذا التناقض لدى الرواقية القديمة يعود إلى نظرية المعرفة لدى هذه الرواقية، التي لا تخلو من تناقض ينعكس على الحياة الإنسانية بكل تفاصيلها، إذ إن الرواقية القديمة لا تعترف بالإنسان إلا إذا كان جزءًا من علم الحركة أو الفيزياء. فهم، أي الرواقيون الأوائل عندما يتحدثون عن الإنسان وعن النفس الإنسانية، فإنهم يخترعون مذهبًا معرفيًا لا يمكن قبوله عندما نخضعه للنقد، فهم يتحدثون عن حياة نباتية يعيشها الجنين الإنساني قبل الولادة، ولا يعتبرون الجنين إنسانًا حتى يخرج إلى النور فيتحول من الحالة النباتية إلى الحالة الحيوانية، هنا أيضًا تقع الرواقية القديمة في تناقض معرفي لا يقودنا إلا إلى المزيد من التناقض، كما أن تصوراتها عن النفس الإنسانية تبقى تصورات مبهمة وغير واضحة، وغير قابلة للفهم وأيضًا هنا يذكر برهييه حديث الرواقيين الأوائل عن النفس فيقول:

«أما بصدد أصل النفس فقد افترض الرواقيون القدامى أن النفس الناري المنقول عن الأب لم يكن في أول الأمر نفسًا، وإنما يتيح للجنين أن يحيا حياة النبات، ثم في لحظة الميلاد يبرد النفس الناري بفعل الهواء (يفترض الرواقيون أن جزءًا من الهواء الدالف إلى الرئتين عن طريق التنفس يستقر في البطين) ويقسو ويصلب كالحديد المسقى ويصير هو نفس الحيوان»[٢].

نلاحظ إذن أن نظرية النفس لدى الرواقية القديمة هي نظرية يشوبها التناقض في كل مفاصلها، إذ إن هذه الرواقية تتحدث عن تقسيم الإنسان إلى قسمين على صعيد نظرية المعرفة، وهذان القسمان هما المعرفة الإلهية والمعرفة الإنسانية، إذ على ما يبدو أننا هنا أمام تناقض جديد، إذ إن الرواقية القديمة وهي تتحدث عن الإنسان الذي يقف على تخوم عالم الحيوان وعالم الآلهة تعود لتقع في ارتباك جديد عندما تصف المعرفة الإلهية بأنها بسيطة

---

١. برهييه، *الفلسفة الهلنستية والرومانية*، ج٢، ص٧٧.

٢. المرجع نفسه، ص٧٦.

وأنها جزء من الطبيعة، في حين أن المعرفة الإنسانية عليها أن تتجاوز المعرفة الإلهية، فإذا كانت الرواقية القديمة قد نظرت إلى الإنسان على أنه ينطوي على الجزء الإلهي المفارق للطبيعة كما ذكرنا، فكيف تعود هذه الرواقية لتقول لنا أن المعرفة الإلهية بسيطة وتنتمي إلى علم الفيزياء، أي علم الحركة، أي العلم الطبيعي، وكيف تقول إن الإنسان لديه معرفة أخرى غير المعرفة الإلهية تجعل منه كائنًا قادرًا على الوصول إلى أعلى درجات الكمال الإنساني، وهو أمر أشار إليه بعض الباحثين دون إعمال النقد لهذه النظرية، إذ يرى هؤلاء عندما يتحدثون عن طبيعة الإنسان وإمكاناته لدى الرواقية القديمة، أنها ـ أي الرواقية ـ بالفعل تحدثت عن طبيعة الإنسان ضمن السياق الإلهي والإنساني دون الإشارة إلى هذا الخلل في رؤية الرواقية القديمة للطبيعة الإنسانية حيث يقول هؤلاء الباحثون:

«إنه بينما معرفة الآلهة بسيطة وتنتمي بكاملها إلى علم الفيزياء، فإن دراسة الإنسان هي بالضرورة معقدة، ويجب أن يكون لهذه الدراسة هدفان متمايزان: الأول يعلمنا ما نتلقاه من الطبيعة والثاني يقوم على تعريفنا على ما يمكننا أن نصبح وبأية وسائل تتوصل إلى أعلى درجة من درجات الكمال الإنساني»[1].

لقد ساهمت الرواقية المبكرة في تعزيز الانحطاط الإنساني، ولكن هذه المرة من خلال التناقض الذي أوجدته هذه الرواقية في نظريتها المعرفية والذي انعكس على الإنسان بشكل أساسي، مما أدى إلى القول بإنسان منقسم على نفسه وغير ممكن أن يتصالح هذا الإنسان مع نفسه إلا من خلال حلول تقدمها الرواقية المبكرة، لكنها تبقى حلولاً غير مقبولة وغير مفهومة على صعيد الوجود الإنساني العام، كما على صعيد الوجود الأخلاقي لهذا الإنسان.

الإنسان السلبي عند الأبيقورية

لقد أثارت الأبيقورية التي تزعمها أبيقور في القرن الثالث قبل الميلاد، أي حوالي ٣٢٣ ق.م

---

١. أجرو، *رسالة في النظام الفلسفي الرواقي*، ص١٠٩.

العديد من المشكلات حول نظرتهم إلى الإنسان، ونحن هنا ننطلق في دراسة الأبيقورية من تصور تاريخي للعصر الذي عاش فيه أبيقور الذي شهد تفكك المدن الكبرى والذي تمخض عنه، أي عن هذا التفكك تصاعد الدعوات التي تنادي بنظرية جديدة للإنسان، بحيث يكون حجر الزاوية في هذه النظرية البحث عن خلاص للإنسان يمكنه من الاستمرار بالحياة بأية طريقة تجعله يستوعب حياته الجديدة، ومن بين تلك الدعوات كانت الأبيقورية، وأبيقور تحديدًا، ومن الواضح أن الأبيقورية قد أثارت بسبب مبادئها نزعات هجومية لدى كثيرين، إذ إن نظرية أبيقور في المعرفة والحكمة قد ركزت على نحو أساسي على مفهوم اللذة، وأن على الإنسان أن يدير ظهره لكل ما عداها، إذ لم يجد أبيقور حلاً للواقع الذي عاشه إلا بالهروب إلى اللذة وبالتالي إنتاج الإنسان السلبي، الذي لا يمكنه أن يشارك أو أن يكون فاعلاً في مجرى الأحداث التي وجدت فيها مدرسة الأبيقورية نفسها، حيث إن هذه المدرسة عندما تأسست سنة ٣٠٦ ق.م في أثينا:

«كانت هذه المدينة قد فقدت سيادتها: كان تفوقها البحري قد أصبح من الماضي ولم يعد لأسوارها الطويلة التي تصلها بخليج بيريه من فائدة، فتداعت للسقوط، وحرمت من حق صك النقود، وأقيمت الثكنات العسكرية الأجنبية في سالامين ورأس سونيوس وخليج بيريه، وكان ضباط الاسكندر الكبير الذي مات سنة ٣٢٣ ق.م يتنازعون بشراسة على تقاسم إمبراطوريته»[١].

ولعل مشكلة الإنسان عند أبيقور هي مشكلة أيضًا في صلب فلسفة أبيقور، التي افتقدت إلى التماسك والتكامل وهو ما يجعل منها فلسفة سلبية تشبه إلى حد كبير ما ذكرناه عن الرواقية المبكرة، في أنها فلسفة ضائعة بين الدين والعلم والحكم الأخلاقية التي لا ترابط بينها، وإذا كان الإنسان في الرواقية إنسانًا متناقضًا، فإن الإنسان في الأبيقورية هو إنسان سلبي، ويمكن الوقوف على طبيعة فلسفة أبيقور وحكمته من خلال

---

١. بران، *الفلسفة الأبيقورية*، ص٢٥.

ما قاله شيشرون:

«كثيرة هي أقوال أبيقور الباهرة، ولكنه لا يظهر فيها على الدوام تماسكًا منطقيًا، وبالفعل إن فلسفة أبيقور هي من تلك التي تقوم على حقائق متروية وبداهات مستقلة، كل منها مستكفية بذاتها»[١].

هذا بالإضافة إلى أن أبيقور قد ترك الإنسان كما ترك فلسفته، إنسانًا سلبيًا لا يريد أن ينخرط في العالم على نحو إيجابي، وهذا الطابع السلبي لفلسفة أبيقور جعلت كثيرين يتحدثون عن فلسفته بطريقة هجومية فيها الكثير من الإزدراء لفلسفة أبيقور، وهنا لابد أن نشير إلى المقالات التي دبجها نقاد أبيقور والتي وصلت إلى حد الحديث عن خنازير أبيقور[٢]. حيث يظهر الإنسان الابيقوري إنسانًا منغمسًا باللذة على الطريقة الحيوانية دون أن يردعه رادع، ذلك أن الفلسفة الأبيقورية هي فلسفة حسية بالمطلق، ولا تهتم أبدًا لأي نوع من المعرفة العقلية، هاهنا نضع يدينا على ما فعله أبيقور في جعل الإنسان إنسانًا سلبيًا بالكامل، إذ إن الابيقورية تعتمد على الانفعال باللذة والألم باعتباره البداهة الأولى، وباعتباره أي الانفعال هو منطلق المعرفة، والغريب أن الأبيقورية تدّعي أنها من خلال هذا الانفعال تستطيع أن تصل إلى المعرفة الإيجابية، إذ إن أبيقور يتحدث عن الإحساس، وبالتحديد الإحساس السلبي لكي يكوّن معيارًا للحقيقة، وفي هذا الصدد يقول برهييه عندما يقارن بين أبيقور وارستبوس السقراطي فيقول:

«إذ يجعل أبيقور من الاحساس (بالمعنى السلبي للتأثر الحسي) معيارًا ثانيًا للحقيقة فإنما يرمي في الواقع إلى غير ما رمى إليه ارستبوس، فعنده أن كل إحساس، وهو حالة سالبة، يعلمنا على نحو أكيد ومحقق بالعلة الموجبة التي ولدته، وجميع الاحساسات صادقة على السواء، والموضوعات هي على وجه الدقة كما تتبدى لنا، ولا موجب البتة للشك في المعلومات التي تزودنا بها الإحساسات، ولكن فقط بشرط أن نبقى ضمن

---

١. برهييه، *الفلسفة الهلنستية والرومانية*، ج٢، ص٩٧.

٢. بران، *الفلسفة الأبيقورية*، ص١٨.

حدودها، إذ نظرًا إلى أنها سلبية خالصة ولا عقلية فإنها لا تستطيع أن تضيف شيئًا إلى التأثير الخارجي أو تحذف منه شيئًا، ولا موجب أيضا للشك في بعضها على حساب بعضها الآخر، ف«القول بأن إحساسًا ما كاذب يعدل القول بأنه لا يمكن لشيء أن يقع تحت الإدراك الحسي»[١].

وإذا كان أبيقور يعتمد على الإحساس السلبي فإنه سيؤسس معتمدًا على هذا النوع من الإحساس أخلاقًا سلبية بالكامل، فهو يشابه بين الإنسان والحيوان، من حيث إن كل منهما يسعى إلى اللذة ويتجنب الألم، وأن الركيزة الأساسية في فلسفة الأخلاق عند أبيقور إنما هي اللذة الحيوانية تمامًا، دون تأويل للكلمة، حيث إن أبيقور يرى أن طبيعة الوجود الحيواني والإنساني إنما هي اللذة، إذ إن أخلاق أبيقور:

«تدور حول فكرتين محوريتين يصعب التوفيق بينهما، فالغاية من جهة أولى هي اللذة، لأن الحيوان والإنسان على السواء يطلبان بطبيعة الحال اللذة ويتحاشيان الألم منذ ساعة الميلاد وبدون أن يتعلما ذلك تعلمًا، وهذا ضرب من البداهة لا يحتاج إلى أكثر من ملاحظته بدون البرهان عليه»[٢].

وواضح إذًا أن أبيقور صريح في تحديد مذهبه الأخلاقي، وبالتالي في تحديد نوع الإنسان الذي يريد أن يسود في العالم، بأنه الإنسان الذي يسعى إلى اللذة فقط، أما الطمأنينة التي يتحدث عنها أبيقور وهو ينشد الإنسان الحكيم فلا يمكن أن نقبلها، إذ كيف يمكن أن يحقق الإنسان الطمأنينة وهو لا يطلب سوى اللذة، بل ولا يمكن فهم الطمأنينة هنا إلا على نحو فيه الكثير من التناقض داخل فلسفة أبيقور، إذ إن غاية أبيقور والأخلاق الأبيقورية إنما هي تحقيق اللذة في حين أن كل ما في الوجود يجب أن يكون تابعًا لهذه الغاية بما فيها الطمأنينة، كما أن وقوع أبيقور في هذا الخُلف المنطقي جعل منه أبيقور شعارًا للذة الحيوانية والشهوة، وبالفعل فقد أدى هذا المذهب الغريب لدى

---

١. برهييه، *الفلسفة الهلنستية والرومانية*، ج٢، ص٩٨.

٢. المرجع نفسه، ص١١٩.

أبيقور والسلبي إلى خلق مشكلات كبيرة، حول هذه الأخلاق التي تخلو من التعامل الإيجابي مع الحياة الإنسانية، والتي تنتزع الإنسان من طبيعته الإنسانية وتحوله فقط إلى كائن حيواني غريزي يطلب اللذة وتحقيق الشهوات دون رادع أو رقيب، وهذا النقد الذي نأتي عليه كان قد لاحظه برهييه المؤرخ والفيلسوف عندما يقول:

«إن الصلة بين هذين المحورين (اللذة والطمأنينة) هي بالفعل لب مشكلة أخلاق أبيقور، وهذه الصلة كما نعلم ليست سهلة المنال، فقد كان خصوم أبيقور بادروا منذ وقت مبكر، عن حسن نية أو سوئها، إلى التذرع بأولى تينك الفكرتين المحوريتين ليصوروا الأبيقوريين في صورة أشخاص أسلسوا قيادهم لجموح رغائب لا كابح لها فُساق فجرة لا يردعهم عن شهواتهم رادع، بل كانوا يتلصصون على الحياة الخاصة لأصدقاء الحديقة ليثيروا من حولهم الفضائح»[١].

وعندما نتحدث عن الإنسان السلبي عند الأبيقورية، فإننا لابد أن نشير إلى موقف أبيقور من الفاعلية الإنسانية، إذ إن أبيقور الذي يتحدث عن الرغبات ويصنفها في فلسفته، فإنه يتحدث عن ثلاثة أنواع وهي الرغبات الطبيعية والضرورية، منها الحاجة إلى الطعام والشراب من أجل البقاء على قيد الحياة، ثم هناك الرغبات الطبيعية غير الضرورية، مثل الترف في الطعام والشراب، فالمهم عند أبيقور أن يأكل الإنسان وأن يشرب لا أن يطور في غذائه وشرابه وتصل النظرة السلبية إلى الإنسان، وكذلك القصور الأبيقوري في رؤيته للفاعلية الإنسانية، عندما يتحدث عن نوع من الرغبات هي الرغبات غير الطبيعية وغير الضرورية، وهي تلك التي تتعلق بالفعل الإنساني الذي يطمح إلى أكثر من اللذة، أي إلى ذلك الفعل الإنساني الذي يطمح إلى تحقيق أمجاد إنسانية، حيث نجد أن أبيقور يعتبر تلك الرغبة، رغبة جوفاء لا معنى لها، إلى حد أن كل إنسان يطمح إلى ذلك يعتبره الأبيقوريون مجنونًا، فالهم الأساسي عند أبيقور أن يعيش الإنسان في

---

١. المرجع نفسه، ص١٢٠.

أضيق لذة ممكنة دون أن يبالي بالأفعال العظيمة، وبالفعل فإن مؤرخين يذكرون ذلك عندما يتحدثون عن النوع الثالث من رغبات أبيقور التي تعبّر عن الإنسان السلبي بالمعنى الكامل، فهذه الرغبات كما يرى هؤلاء الباحثون:

«هي رغبات تتولد عن ظن أجوف، فليس طبيعيًا ولا ضروريًا أن نرغب في العيش المترف، أو أن نطمح إلى غزو العالم، ولهذا كان الأبيقوريون يسخرون من إبامينونداس[1] متسائلين عن الحاجة التي دفعته إلى فتح بلاد البلوبرنيز على حين كان من الأفضل له أن يبقى في بيته يدفئ رأسه بقبعة من لباد ويهتم ببطنه، ولكن البشر مجانين لدرجة أن بعضهم يسعى إلى أن يتوج، وبعضهم الآخر إلى أن تنصب له التماثيل، الحمقى لا يرضون بما يملكون، بل يحزنون على ما لا يملكون»[2].

هكذا وصلت الأبيقورية بالفعل إلى خلق إنسان سلبي لا يُطلب إليه سوى أن يحقق ملذاته ورغباته، وأن يكون بالتالي إنسانًا مستكينًا قانعًا بتحقيق اللذة، وأن يعتبر اللذة غايته الأسمى والوحيدة وأن تكون اللذة إذن فضيلة الفضائل وهذا ما يكرس أكثر فأكثر الجانب السلبي للإنسان وفقًا لأبيقور.

خاتمة

جدير بالقول إن كل بحث لابد أن ينتهي إلى استنتاجات تأتي كمحصلة للجهد البحثي والمنهجي الذي يقتضيه البحث العلمي، وإذا كنا في هذا البحث قد استخدمنا منهج النقد التاريخي، بحيث إننا قرأنا مفهوم الإنسان في التيارات الفلسفية اليونانية بوصفه إنسانًا منتزعًا من سياقه التاريخي، وبوصفه أيضًا إنسانًا جعلت منه هذه المدارس غاية لنظرياتها أكثر مما حاولت أن تجعل منه وسيلة لفهم الطبيعة الإنسانية، وفهم علاقة هذه الطبيعة بالظرف التاريخي الذي يعيش فيه الإنسان، فإننا من خلال كل ذلك نصل إلى استنتاجات نقدية كان البحث قد تضمنها في المعالجة والمتن، إلا أننا نحاول هنا أن

1. Epaminondas

٢. بران، *الفلسفة الأبيقورية*، ص١١٠.

نُجمل تلك النتائج والاستنتاجات بمايلي:

١. إن جميع التيارات الفلسفية اليونانية التي أتينا عليها في هذا البحث لم تحاول دراسة الإنسان كما هو أو كما وجدته في واقعه التاريخي المتعين.

٢. كذلك يمكن القول إن هذه التيارات تعبرّ عن فلسفات انطوت بالمجمل على فكر متأزم، بحيث يمكننا أن نصفها بأنها تيارات أزمة الإنسان اليوناني، وبالتالي أزمة الفكر اليوناني.

٣. إذا كانت هذه التيارات كما نرى، تيارات فكر الأزمة اليونانية، فقد كان لابد إذًا أن تنتج هذه التيارات نظرة إلى الإنسان تتسم بالاقتصار على جانب إنساني واحد دون غيره كما رأينا لدى السفسطائيين، الذين جاهدوا من أجل خلق إنسان المغالطة المنطقية اللغوية فقط.

٤. وأما بالنسبة للمدارس الشكية، فإننا قد وجدنا بأنها دفعت بأفكارها الظنية والشكية إلى مرحلة لم يعد فيها الإنسان يتقبل أية معرفة سوى معرفته الخاصة، وهو ما يعني أن تلك المدارس قد أوجدت إنسانًا منغلقًا على فكره يشك في كل معرفة، ويرفض كل معرفة تخالف معتقداته وأفكاره، وهو ما عبرّنا عنه بالإنسان الديماغوجي لدى هذه المدارس.

٥. وتستمر هذه التيارات الفلسفية اليونانية في خطها المتجه مباشرة نحو تكريس النزعة الانحطاطية كما وجدنا ذلك عند المدارس السقراطية، التي نظرت إلى الجهل بوصفه الفضيلة الوحيدة، مما يعني أن السقراطيين وبوصفهم نتاج مرحلة انحطاط الفكر والمعرفة بعد سقراط المعلم، قد شددوا على طبيعة إنسانية رافضة للعلم، وبالتالي فقد شدد هؤلاء، أي السقراطيون، على النزعة العدمية الانحطاطية للإنسان والمعرفة الإنسانية.

٦. وإذ نصل إلى الرواقية المبكرة، نكون قد وصلنا إلى الإنسان المستلب الذي يعيش

تناقضًا حادًا في وجوده الإنساني، وهذا التناقض سببه أن الرواقية لم تدرس الإنسان بما هو كذلك، أي بما هو إنسان يعيش في التاريخ، بل درست الإنسان بوصفه حالة تنطوي على التردد، طالما أن هذا الإنسان يعيش حالة انقسام في طبيعته البهيمية والإلهية مما أفضى بالرواقية إلى الزج بالإنسان في خضم التناقضات الإنسانية والأخلاقية.

٧. ولعل الفلسفة الأبيقورية قد وجهت إلى فكرة الإنسان سهمها المسموم، عندما أرادت من الإنسان أن يعيش حالة سلبية ترفض الفاعلية، بحيث يعيش الإنسان من أجل فضيلة واحدة هي اللذة، وفيما عدا هذه اللذة فإن كل الفضائل لا معنى لها، إذ طالبت الأبيقورية الإنسان أن يتوقف عن العمل والفكر الفاعل، وأن يركن إلى غريزته في تحقيق اللذة، هذه الغريزة التي يشترك فيها الإنسان مع الحيوان.

المصادر

ابن رشد، *تلخيص السفسطائية*، ت: محمد سليم سالم، القاهره، مطبعة الدار الكتب، ١٩٧٢.

أجرو، ف، *رسالة في النظام الفلسفي الرواقي*، ت: يوسف هواويتي، الفرات للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٩.

بران، جان، *الفلسفة الأبيقورية*، ت: جورج أبو كسم، دمشق، الأبجدية للنشر، ط١، ١٩٩٢.

برهييه، إميل، *تاريخ الفلسفة الهلنسية*، والرومانية، ت: جورج طرابيشي، ج٢، بيروت، دار الطليعة، د.ت.

بيرلنسكي، ديفيد، *وهم الشيطان*، ت: عبد الله الشهري، الرياض، مركز دلائل، ط٢، ١٤٣٧ ق.

ديورانت، ول، *قصة الحضارة*، حياة اليونان، بيروت، دار الجيل، د.ت، ج٥ ـ ٧ ـ ٨.

رسل، برتراند، *تاريخ الفلسفة الغربية*، الكتاب الأول، ت: محمد فتحي الشنيطي، الاسكندرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧.

زيدان، محمود، *نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين*، بيروت، دار النهضة العربية، د.ت.

صليبا، جميل، *المعجم الفلسفي*، ج١، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢.

عباس، رواية عبد المنعم، *ديكارت والفلسفة العقلية*، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٩٦.

العوا، عادل، *حقيقية إخوان الصفا*، دمشق، الأهالي للطباعة والنشر، ط١، ١٩٩٣.

غويا، كرار صباح القره، *ديوجين فيلسوف البرميل*.، د.م، د.ت.

كوبلستون، فريدريك، *تاريخ الفلسفة*، ت: إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، المشروع القومي للترجمة، م١(اليونان وروما)، ط١، ٢٠٠٢.

كيسديس، ثيوكاريس، *هرقليطس جذور المادية الديالكتيكية*، ت: حاتم سلمان، الجزائر، المؤسسة الطنية للاتصال والنشر، ط٢، ٢٠٠٢.

م. من الباحثين، *الموسوعة الفلسفية المختصرة*، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، د.ت.

محمود، زكي نجيب، *قصة الفلسفة اليونانية*، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٣٥.

Acompanion to Ancient philosophy, Edited by; Mary louise, gill and pierre

pellegrin.
Norlin, Geore, *Lsocrates with an English Transtation*, Harvard University press, 1980.
Strauss, leo, *Natural Right and History*, Chicago, university of Chicago press, 1953.

مفهوم الإنسان ما بين أفلاطون وأرسطو
(قراءة نقدية)

د. هناء أحمد عمّار[1]

إن الاهتمام بمفهوم الإنسان ليس وليد اللحظة ولا يرتبط بعصر الحداثة، حيث كان ولا يزال مشكلة كبيرة ومثارًا للجدل والبحث، لأنه الموجود الذي يُفكر ويتأمل ويبحث ويتردد، وعلى كثرة الدراسات التي جهدت في تحديد طبيعة هذا الموجود إلاّ أنها إلى اليوم لم تقدم لنا رؤية واضحة محددة المعالم عن طبيعته المتناقضة، والجذور التاريخية الأولى التي بحثت في مفهوم الإنسان وساهمت في التعريف به كموجود خارجي يمكننا أن نعرفه ونصفه من الداخل أيضًا، تعود للفكر الفلسفي اليوناني الذي شعر بمكانة الإنسان المتميزة عن بقية الكائنات وضرورة بحثها.

وقد كان مفهوم الإنسان جزءاًمن البحث في الطبيعة المادية عند فلاسفة الطبيعة الأول، يخضع في نشأته وتكوينه الجسدي والنفسي لذات الأسباب التي يخضع لها العالم الطبيعي في نشأته، ومع السفسطائية وسقراط أصبح الإنسان هو المركز الأساسي والمحوري للبحث، واكتملت الصورة مع أفلاطون وأرسطو الذين جسدوا الاهتمام الفلسفي بالإنسان وتكوينه المادي والروحي، وعالجوا قضايا نشأته وحددوا الغاية من وجوده ومصيره، ومكانته في الوجود.

وبقراءة نقدية ممحصة سنحاول الإجابة عن جملة من التساؤلات التي تتمخض عن

---

١. مدرس في كلية الآداب الثانية في السويداء، جامعة دمشق، قسم الفلسفة.

إثارة هذه المشكلة البحثية لمفهوم الإنسان الأفلاطوني والأرسطي أهمها:

- ما هي آلية نشأة الإنسان وكيفية تدليلهم على تصور طبيعته؟
- وهل تحرر أفلاطون من نظرة سقراط للإنسان وقدم جديدًا أم تابعه ودلَّل على إضافاته بالأساطير والآراء الشعبية؟ وهل تفوق أرسطو الباحث في بيولوجيا الحيوان عليهما؟
- وفي تحديد الغاية من الوجود الإنساني هل الغاية هي السعادة أم اللذات الحسية أم شيئًا آخر؟ وهل كانت هذه الغايات تتوافق مع واقع الإنسان الأثيني آنذاك أم أنها لا تخلو من الخيال والمثالية؟
- هل عبروا بطريقة منطقية معقولة عن مصير الإنسان بعد الموت؟ أم أن هناك تناقض في الآراء ما بين رابطٍ بين أفعال الإنسان وفكرة الثواب والعقاب والخلاص، وبين منكرٍ لها؟ وهل جاءت براهينهم الفلسفية مناسبة لأهمية وعمق القضية؟
- وهل إبرازهم لموقع الإنسان في سلم الموجودات ومكانته، جاء بغية التأكيد على سلامة وصحة مذاهبهم الفلسفية؟ أم لإبراز دوره الحقيقي والفاعل في الوجود كونه مفتاح الحكمة وفهم الوجود؟

هذه التساؤلات وغيرها، سنحاول الإجابة عليها بالدليل والحجة، ونقد ما يتنافى منها مع قضايا الإنسان وحياته الإنسانية بشقيها الروحي والعقلي.

الدلالة اللغوي والاصطلاحية لمفهوم الإنسان

لا يستقيم أي بحث فلسفي دون تحديد دلالة مفهومه الرئيسي في اللغة والاصطلاح؛ لذلك شرعنا في البحث عن مفهوم الإنسان في أصله اللغوي والفلسفي.

لغة

إن كلمة إنسان في الإنكليزية هي Man وفي الفرنسية Homme وكلاهما مشتقان من

الجذر اللاتيني Homo، وهو أحد البشر سواء أكان رجلاً أو امرأة.

وفي اللغة اليونانية Anthropos هي الإنسان بوصفه الكائن الذي له روح عاقلة، وهذه الروح هي طاقة حياة عاقلة تتسم بالحكمة[١].

وفي اللغة العربية: إن لفظ الإنسان مشتق من النسيان على وزن أفعلان وقيل أنه سمي إنسانًا، لأنه عُهِدَ إليه فنسي، والإنسان للذكر والأنثى، ويطلق على أفراد الجنس البشري[٢]، كما أنه مشتق من الإنس على وزن فِعْلان، حيث لا قوام للبشر إلاّ بأُنس بعضهم ببعض، وتأنَّس صار إنسانًا، فالإنس هو الواحد، والجمع أُناس، والإنسان هو البشر من ذكر وأنثى، وهو غير الجن والملائكة[٣].

ومن الإنسان يشتق لفظ الإنسانية Humanity وهو اللفظ الدال على مجموع أفراد الناس، ويشير إلى الرحمة والتعاطف التلقائي مع البشر، والإنسانية هي المعنى الكلي الدال على الخصائص المشتركة بين جميع البشر، كالحياة والنطق الحيوانية وغيرها من الصفات.

نلاحظ أن مفهوم الإنسان في دلالته اللغوية، لا يخرج عن كونه اللفظ الدال على أفراد البشر رجالاً كانوا أم نساءً، الذين يمتازوا بالعقل والاجتماع بالطبع.

اصطلاحًا

من وجهة نظر بيولوجية إن الإنسان: هو أرقى مرحلة من تطور الحيوانات على الأرض، ويمتاز عن الحيوانات بالعقل والكلام المنطوق، وتطور ملكاته العقلية التي يعبر فيها عن ذاته وأفكاره، ككائن اجتماعي بطبيعته، لديه القدرة على ممارسة المنطق والتفكير المجرد، فضلاً عن استخدام اللغة ومفرداتها.

ومنطقيًا الإنسان «حيوان ناطق» ـ كما عرفه أرسطو ـ والنطق هو ما يميزه عن بقية

---

١. حنفي، *المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة*، ص١١٥.

٢. صليبا، *المعجم الفلسفي*، ج١، ص١٥٥.

٣. وهبة، *المعجم الفلسفي*، ص١٠٤.

الحيوانات؛ أي: أنه هو الذي يفصل النوع الإنساني عن بقية الأنواع المؤلفة لجنس الحيوان؛

«والفرق بين الإنسان والرجل عند علماء الشريعة أن الإنسان جنس، والرجل نوع، كالمرأة، أم عند المناطقة فإن الإنسان نوع والحيوان جنس»[١].

أما فلسفيًا فإن مفهوم الإنسان عند «طاليس»: هو ما يولد من الجراثيم الرطبة؛ فالنطفة سائلة وأصلها الماء[٢].

وذهب أنصار الفيثاغورية إلى أن الإنسان هو المركب من ثنائية النفس أو الروح والجسد، والنفس خالدة وأزلية ولها وجود سابق على البدن؛ أي لا تفنى بفنائه.

أما «بروتاغوراس» عرف الإنسان: بأنه مقياس الأشياء جميعًا ما وجد منها وما لم يوجد.

وانشغل سقراط في الإنسان وقضاياه وعرفه بأنه من يمتلك نفسًا عاقلة وجسدًا متجانس مع مادة الكون «الإنسان روح وعقل يسيطر على الحس ويدبره»[٣].

وفي الفلسفات الحديثة، ذهب «مالبرانش» إلى أن الإنسان حيوان مشارك في العقل الكلي.

واصطلح «ماركس» على تسمية الإنسان بالإنسان الشامل:

«ويعني به الإنسان الذي يعمل على تحقيق ذاته وممارسة كل إمكانياته البدنية، والنفسية والعقلية والاجتماعية والروحية، بوصفه فردًا وكائنًا اجتماعيًا»[٤].

والإنسان من وجهة نظر «نيتشه» هو الإنسان الأعلى[٥]، إنه إنسان المستقبل الذي تتطور إليه حضارة السادة الأقوياء، خالقي القيم لأن الإنسان الضعيف «حبل ممدود بين الدابة والإنسان الأعلى، إنه حبل فوق الهاوية»[٦].

ووفقًا «لشوبنهاور» الإنسان ليس إلاّ حيوان ميتافيزيقي، ويعتقد «برجسون» أن ماهية

---

١. صليبا، *المعجم الفلسفي*، ج١، ص١٥٥.

٢. مطر، *الفلسفة عند اليونان*، ص٥١.

٣. نعيم، وجاد حجازي، *في الفلسفة الإسلامية وصلاتها بالفلسفة اليونانية*، ص١٥٦.

٤. حنفي، *المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة*، ص١٢٢.

5. Superman

٦. سعد الدين، *معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية*، ص٦٦.

الإنسان هي صناعة الأشياء، وصناعة ذاته، فالإنسان هو الإنسان الصانع.

في الفلسفة الاسلامية وضح «ابن سينا» أن الإنسان ليس إنسانًا لأنه حيوان أو مائت، بل إنه مع حيوانيته، ناطق.

وقد «قسم الفارابي» الإنسان إلى سرٍّ وعلن، أما علنه فهو الجسم المحسوس بأعضائه، وقد وقف الحس على ظاهره، ودَلّ التشريح على باطنه، وأمّا سرّه فهو قوى روحه[١].

وارتقى «ابن خلدون» بمفهوم الإنسان ليجعله خليفة الله في الأرض، إضافة إلى كونه ابن عوائده ومألوفه، لا ابن طبيعته ومزاجه.

وحسب أنصار الصوفية إن الإنسان الكامل الحقيقي هو الجامع لكل العوالم الإلهية والكونية الكلية والجزئية، كما ذهب الأشعري إلى أن الإنسان هو الجملة المصورة ذات الأبعاض والصور[٢].

تعددت التعريفات وتنوعت إلاّ أنها تتقاطع جميعها على أن الإنسان أعلى مراتب الحيوانات، لأنه يمتاز بالتفكير العاقل، وامتلاكه الإرادة ويتألف من ثنائية الجسد والروح أو النفس، وبوصفه كائنًا اجتماعيًا.

وبالتالي سنبحث في مفهوم الإنسان وفق التصور الأفلاطوني، من منظور نقدي وليس مجرد العرض التاريخي فقط.

الإنسان عند أفلاطون

إن الفلسفة الأفلاطونية مزيج من آراء ومذاهب شتى، فقد استلهم من الفلاسفة السابقين عليه وألّف بين آرائهم، ثم نظمها في نسق فلسفي مترابط، ومتشابك تشابكًا يصعب معه الفصل بين موضوعاته وبحثها ودراستها بمعزل عن بعضها بعض، وهذا الأمر ينطبق على

---

١. المصدر نفسه، ص٦٤.

٢. للاستزادة انظر: صليبا، *المعجم الفلسفي*، ص١٥٦ ـ ص١٥٧؛ وراجع أيضًا: حنفي، *المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة*، ص١٢١.

مفهوم الإنسان الذي لعب دورًا رئيسيًا في إقامة نظرياته في المعرفة والأخلاق والسياسة والوجود، ومن ثمَّ لا يمكن دراسته وتحليله بمعزل عن آرائه في تلك الميادين.

فما هو الإنسان الأفلاطوني؟ ما طبيعته وآلية خلقه؟

ما الغاية من وجوده أو ما المهمة التي يقوم بها الإنسان في الوجود؟

وبعد رحلة الحياة ما مصير الإنسان؟ هل هو الخلود أم الفناء؟ سيعاقب أم يُثاب على أفعاله؟

سنحاول الإجابة عن كل هذه التساؤلات، جاهدين في قراءة ما يتوارى بين السطور، لنقد وتحليل وجهة نظر أفلاطون في هذه المسائل مثار البحث.

تعريف الإنسان ونشأته

تعتبر «محاورة التيماوس»[١]، «سفر التكوين» الأفلاطوني الذي يعرض فيه بإسهاب تكوين العالم وتكوين الجنس البشري، وجهد في إظهار المكانة التي يحتلها الإنسان في الكون، بوصفه نسخة مصغرة عن الكون الكبير، مقدمًا شرحًا تفصيليًا لنشأة العالم ونشأة الإنسان.

وخلاصة قصة التكوين التي أخبرنا بها تيماوس، أن النظام المشاهد في العالم المحسوس والذي لا يمكن للعقل أن يفهمه إلاّ ظنًا وتشبيهًا ـ لأنه لا يمكن أن ينفذ إلى أغراض اللّه في الطبيعة ـ محدث، ومحدثه هو الإله الصانع أو الديمورج (أو المهندس)؛ الذي صنع العالم على غرار النموذج الأزلي[٢]، فصور العالم كائنًا حيًّا عاقلاً على مثال

١. أومئ أفلاطون في محاورات السفسطائي وفيليبوس والسياسي إلى أن صنع العالم وكل ما فيه من موجودات ومن ضمنها الإنسان، كان من مهمة الإله الصانع، دون أن يوضح آلية الصنع والتكوين، لذلك يمكننا عدّها مقدمات تمهيدية، لمحاورة التيماوس التي عرض فيها قضية الخلق والتكوين. أفلاطون، ص١٣٤ ـ ص١٣٧، 246a إلى 247d؛ وراجع أيضًا:

Plato, ***Politicus***, 274e.

وانظر أيضًا: أفلاطون، ***المحاورات الكاملة***، ج٥، ص٢٨٨ وما بعدها.

٢. أفلاطون، ***المحاورات الكاملة***، ج ٥، ص٣٨١.

«الحي بالذات»، وبذلك صنع العالم على مثال الإله الخير الخالي من الحسد والغيرة والأنانية والمصلحة، فأخرجه من حالة الفوضى والعماه[1] إلى حالة النظام، خاصة وأن النظام باعتقاده أفضل على كل الوجه من حالة الفوضى.

بطريقة متناغمة وضح أفلاطون نشوء العالم ابتدأ من أرفع المثل «مثال الخير» نزولاً إلى إبداع الإنسان، ثم أوكل الإله الصانع ـ الذي أبدع ذاته ـ إلى أبنائه الآلهة المحدثون (نفوس الكواكب) مهمة خلق الإنسان والجنس البشري، إلاّ أنه هو من خلق النفس الإنسانية كونها الجزء الإلهي في الإنسان، وهم ما عليهم إلاّ بناء الجسد الذي تسكنه هذه النفس

«أما القسم من هذه الكائنات الذي يليق به أن يسمى باسم الخالدين المدعو إلهيًا [أي النفس] والمرشد فيهم (...) فأنا أبذر بذاره وابدأ بصنعه وأقذفه إليكم»[2].

فشرعوا في صياغة الجسد الفاني من العناصر الأربعة (ماء، هواء، نار وتراب)، ثم استمدوا منه المبدأ الخالد للروح وسكبوه في قالب الجسد المائت، ليكون مركبة لها، وبنوا في الجسم ضربًا آخر من الروح وهو الصنف المائت (النفس الغضبية) وهي عرضة للأهواء والانفعالات، وخوفًا منهم أن يدنسوا العنصر الإلهي في البشر (العقل أو الروح الخالدة) بتلك الأهواء، أنزلوا النفس الغضبية في مسكن آخر من الجسم هو الصدر بمعزل عن العنصر الإلهي المقيم في الرأس الكروي قمة الجسم، وبنوا برزخًا وحدًّا بين الرأس والصدر هو الرقبة ليفصلوا بينهما، ولأن الروح الفانية ذات قسمين، جيد وسيء، قسموا القفص الصدري إلى شقين، وجعلوا الحجاب الحاجز في وسطهما، وأسكنوا الروح الغضبية الموسومة بالشجاعة والغضب في الشق الأدنى من الرأس بين الحجاب الحاجز والعنق، ليكون منصتًا لصوت العقل الذي يتشارك معه في قمع الرغبات،

---

١. العماه: الكاوس أو الخاوس، وهو حالة الفوضى واللانظام التي تسود الموجود قبل تنظيمه من قبل الإله الصانع.

٢. المصدر نفسه، ص٢٢٦؛ وراجع أيضًا: كرم، *تاريخ الفلسفة اليونانية*، ص١٠٧.

ووضعوا القلب في مكان الحارس الذي هو عقدة الأوردة والعروق ونافورة الدم الذي يسرى في الأطراف كلها، وزرعوا الرئتين دعامة له تعمل على تبريده، عندما يغلي ويفور من سخط الروح الغضبية[١].

أما قسم الروح الشهواني (النفس الشهوانية) كان مقرها ما بين الغشاء الحاجز وحدود السرة، وعندما فكر الله في أمر الروح الشهوانية ركّب لها الكبد

«وجعل الكبد كثيفًا أملس لامعًا، يحوي العذب والمر، كي تنحدر من الكبد إلى الروح العاقلة قدرة الأفكار وتقع عليه وقوعها على مرآة تقبل، انطباعات لتحوّلها وتعرضها للرؤية صورًا ورسومًا»[٢]؛

فالكبد مركز الرؤية والأحلام. بعد ذلك صنعت العظام واللحم من أجل نخاع العظم، وهو أربطة الحياة التي توحد الروح والجسد، إذ أن نخاع العظم هو الجذر الأساسي للجنس البشري صنعه الديمورج ليكون البذرة والأصل لكل الأنواع الفانية، وفي هذه البذرة زرع وحفظ الأرواح وقيّدها به.

وهذا القسم من نخاع العظم الذي سّماه الدماغ بعد أن صاغه كرويًا، كان هو المتلقي للبذرة الإلهية، مثلما تتلقى الأرض الخصبة بذار القمح، وأوثق به أربطة الروح كلها، ثم واصل صياغة هيكل الجسد، مشيراً لنخاع العظم غطاءً كاملاً من العظام ـ الجمجمة ـ لحمياته، ثم كسى الجسد باللحم والأعصاب ليربط كل الأعضاء معًا وليمكنه من الانثناء والتمدد، وأخيراً صاغ الجلد والألياف وبذلك أصبح الجسد الفاني مترابط الأعضاء[٣].

هكذا تمت ولادة جسم الإنسان بنفوسه الثلاثة، وهذا الجسم يبقى متمتعًا بالصحة والعافية في حالة واحدة، وهي عندما يضاف الشيء فيه إلى مثيله أو يطرح منه، وفقًا لنظام

---

١. أفلاطون، *الطيماوس واكريتّيس*، ص٢٩١ ـ ص٢٩٥، 69a إلى 70d.

٢. المصدر نفسه، ص٢٩٧، 71b.

٣. أفلاطون، *المحاورات الكاملة*، ج٥، ص٣٩٤ ـ ص٣٩٥؛ وراجع أيضًا: أفلاطون، *الطيماوس واكريتّيس*، ص٣٠٣ ـ ص٣٠٧، 73b إلى 75d.

واحد وعلى طريقة ونسبة واحدة؛ لأنه إذا ما حدث تغييراً أو خللاً للعناصر التي تشكل منها ـ والمقصود الطبائع الأربعة تراب، نار، ماء وهواء ـ فيمرض الجسم ويواجه اضطرابات وأمراض لا حصر لها.

أما اعتلال الروح، هو اختلاف العقل، وهذا الاختلال على وجهين:

الأول: الجنون والثاني: الجهل، وقد يكون الإفراط في الملذات والآلام، ومن ثمَّ يتوجب علينا ألاّ نحرك الجسم دون الروح أو الروح دون الجسم، ليكونا يقظين أحدهما ضد الآخر، محافظين على توازنهما وسلامتهما.

واستنادًا إلى الحديث الأفلاطوني المستفيض حول نشأة الإنسان يمكننا **تعريف الإنسان** بأنه: كائن حي ذو طبيعة ثنائية إلهية خالدة وحسية فانية، حيث أنَّ له نفسًا تنتمي إلى العالم العقلي الإلهي المفارق والخالد، وجسدًا ينتمي إلى عالم الحس المتغير والفاني، وجوهر الإنسان الحقيقي هو النفس؛ لأنها من طبيعة الآلهة الخالدة، وهي مبدأ الحركة والحياة فيه، والإرادة الموجه له، وما وظيفة الجسد الحقيقية بوصفه الحامل لجوهر الإنسان إلاّ خدمة هذا الجوهر وإطاعة أوامره، فالنفس هي الإنسان بذاته.

وكأن أفلاطون يقول إن النفس الإنسانية هي نسخة تحاكي نفس العالم، خاصة وأن محاورة التيماوس تؤكد أن الإنسان هو الكون الأصغر وبنيانه مرتبط ببنيان الكون الأكبر ويشابهه تمام المشابهة.

لا عجب أن رأي أفلاطون في الإنسان وطبيعة النفس التي تسكنه، لا يخلو من الغموض والتردد، والتباين في الآراء، وترك الكثير من القضايا معلقة دون توضيح منطقي لها، نعرضها في الآتي:

١. صحيح أن أفلاطون أسهب واستفاض جدًا في الحديث عن نشأة الجسم الإنساني وتركيبه الداخلي والخارجي، وبيان الغاية التي وُجِدَّ من أجلها كل عضو من أعضائه، ووضع في الإنسان ثلاثة نفوس وعين لكلٍ منها محلاً في الجسم، وفاته أن يوضح لنا

آلية التوفيق بين النفس والجسم هذا من جهة، ومن جهة أخرى يضعنا أمام صعوبة التوفيق بين النفوس الثلاثة أيضًا[١].

٢. إن نفس الإنسان مخلوقة من قبل الإله الصانع أما الجسم محدث من قبل الآلهة المحدثون ـ نفوس الكواكب ـ وهذا يعني تقدم الروح أو النفس في الوجود على الجسد على الرغم من أنها مولودة مثله[٢]، ومحاولاً تطبيق رأيه في أن نفس العالم الكلية وجدت قبل جسم العالم على النفس الإنسانية وعلاقتها بالجسد.

وعلى نقيض هذا الرأي نجد أفلاطون في محاورات «فيدون» و«فايدروس» و«الجمهورية»[٣]، يؤكد أسبقية النفس التي كانت تحيا في عالم المثل الثابت والخالد وأنها سقطت إلى العالم المحسوس وسجنت في الجسد، نتيجة ارتكابها الخطيئة، فكان انفصالها عن عالم المثل الإلهي عقابًا لها على زلتها، كما أن أزلية الروح هي شرط التذكر قوام نظرية المعرفة[٤].

من بين هذه الآراء المتناقضة والمتضاربة مع بعضها، ما هو الرأي الصواب؟

هل اعتقادات أفلاطون وآرائه كانت متذبذبة ومتبدلة إلى هذا الحد الذي قرر فيه التخلي عن نظرية التذكر جوهر نظريتي المثل والمعرفة صلب نسقه الفلسفي؟ فالمثل تُقِر بوجود سابق للنفس قبل اتصالها بالبدن، كانت تحيا في عالم المثل الذي لا يمكن تحققه في

---

١. كرم، ***تاريخ الفلسفة اليونانية***، ص١١٢.

٢. أفلاطون، ***الطيماوس واكريتّيس***، ص١٢٦.

٣. وكان ذلك في أسطورة الكهف الشهيرة التي يتضمن عرضها شرحًا لتذكر النفس للمثل، وفي أسطورة العربة المجنحة التي تروي أن النفس الإنسانية كان لها وجود سابق على البدن بجوار الآلهة، لكنها سقطت إلى البدن، وسجنت فيه بسبب ضعف أجنحتها وعدم قدرتها أو عجزها عن مسايرة المركب الإلهي. أفلاطون، ***المحاورات الكاملة، الجمهورية***، ج١، ص٣١٩ وما بدها؛ وانظر أيضًا: أفلاطون، ***محاورة فايدروس لأفلاطون أو عن الجمال***، ص٦٢ ـ ص٦٣، فقرة ٢٤٦.

٤. هذا ما أثبته سقراط لمينون عندما ساعد العبد الجاهل بتذكر معارفه التي قادته للبرهنة على نظرية من نظريات الفيثاغوريين في الهندسة. أفلاطون، ***في الفضيلة «مينون»***، ص١٠٧ ـ ١١٤.

التجربة، ولا اكتساب للمعرفة به في الحواس، فكان لابد من وجود قوة روحية أو نفس تذكرها بعد أن عقلتها في عالم يماثلها، وهذا يحيلنا إلى ضبابية وغموض علاقة النفس بالجسد والتي تتأرجح بين عدة صور ما بين الخلق والتذكر والخطيئة.

إضافة إلى ذلك لم يأتِ التلميذ بجديد في موضوع تحديد طبيعة النفس الإنسانية وتعريفها، عما جاء به أستاذه سقراط، سوى أنه برهن على وجودها بالخيال والأساطير، ومن ثم هل آرائه في النفس مجرد أساطير رمزية لا فائدة علمية أو فلسفية تجنى منها؟

لم لا وهو القائل في عرضه لطبيعة النفس وصفاتها:

«وهو أمر يتطلب عرضًا طويلاً إلهيًا يفوق قدرة البشر، غير أنه يكفينا أن نقدم صورًا مجازية مختصرة لها لأن هذا الذي يلائم قدرة الإنسان»[1].

إذن معروف عن أفلاطون براعته في توظيف الأسطورة في براهينه الفلسفية، ليصور بالرمز ما يعجز العقل عن إيصال رؤاه الفلسفية، ولا يستطيع البرهنة عليها منطقيًا، جامعًا بين الخيال والمزاج الفلسفي المجرد، فيرتقي بالأسطورة إلى ما فوق العقل إلى الموقف الفلسفي العميق، فتصبح الأسطورة ذات مضمون فلسفي وغايات عقلية مجردة، وتغدو عنصرًا من عناصر الإقناع، كما هو الحال في أسطورة تكوين العالم ومن ضمنها الإنسان وأسطورة الكهف، والعربة المجنحة وغيرها الكثير في فلسفته، فكان:

«استخدامه للأسطورة يختلف عن استخدام القدماء الذين جعلوها قصصًا عن الآلهة، أو هو يجعلها خاصة بالإنسان والعالم، وبصفة خاصة بنفس الإنسان وبنفس العالم»[2].

إذن شأن النفس شأن الآلهة لا يمكن التحدث عنها إلاّ بالأسطورة والمجاز؛ لأنها أيضًا ليست موضوعًا للتجربة الحسية أو الفكر اليقيني الذي يقع في باب العلم المؤكد، ومن ثم تصورات أفلاطون عن النفس أقرب إلى الخيال وحكايات الأساطير.

---

١. أفلاطون، *محاورة فايدروس لأفلاطون أو عن الجمال*، ص٦٢، فقرة ٢٤٦.

٢. محمد عويضة، *حصاد الفكر الفلسفي اليوناني*، ص١٢٥.

٣. والتناقض الأكبر في الفكرة التي ذهب فيها أفلاطون إلى أن النفس هي مبدأ حركة الجسم، كما النفس الكلية للعالم تحرك جسم العالم، إلاّ أن فيلسوفنا قدم لنا حركة النفس ـ كما قدمها في أسطورة تكوين الإنسان ـ بطريقة متباينة حد التناقض، فجاءت على وجهين:

الأول: أنها حركة الكائن الحي، فهي محركة الروح وأداتها الجسم وهذه الحركة محسوسة ومرئية، مقيدة بأعضاء ووظائف الجسم.

الثاني: هي حركة الفكر المتطلعة إلى الأمور العقلية المحضة؛ أي المثل الخالصة، تخالطها وتتعرف عليها[١].

فنحن هنا أمام خاصيتين للنفس، لا صلة بينهما ولا ارتباط، وكل واحدة منهما قائمة في العالم، ولم يكلف أفلاطون نفسه عناء الشرح والتوضيح لماذا يجعل النفس فكرًا مجردًا، عقليًا خالصًا تارة، وأخرى بأنها مبدأ حياة وحركة الجسم الإنساني؟ كما لم يبيّن أيتها تستحق الأولوية على الأخرى وأكثر قيمة وجوهرية؟ لماذا هذا الفصل بين هاتين الحركتين للنفس؟ أليست العناصر التي تركب منها الجسد المادي، هي ذاتها التي تكون منها العقل اللامادي؟

طبعًا كل هذه التساؤلات لا إجابة عليها عند أفلاطون، ويريد منا تقبل رأيه على أنه فرضٍ جدلي، لا دليل عليه، إلاّ التسليم بصحته، استنادًا إلى شعوره العميق بوحدة الأشياء والمتبلور بالانسجام الباطني الذي يربط ما بين النفس أو الروح والجسم الفاني.

لذلك يذهب بعض الباحثين إلى الخطأ في الأصل يعود إلى تمييز أفلاطون بين الإله الصانع والنفس الكونية، وهما شيء واحد

«أما التمييز بينهما، فلا يعني أكثر من الإشارة إلى المظاهر المتنوعة لنشاط النفس الإلهية، ولا يظهر للنفس الكونية في محاورة «طيماوس» أي وظيفة هامة، في حين ينسب للإله الصانع مهمة تكوين العالم ونفوس الكواكب والأرض، وهي التي تشاركه

---

١. أفلاطون، ***الطيماوس واكريتّيس***، ص١٢٧ ـ ص١٢٨.

فهمه تكوين البشر والكائنات الحية الأخرى، ولذلك يبدو أن افتراض نفس كونية بجانب الإله الصانع هو افتراض زائد عن الحاجة»[١].

مما سبق نكون قد كشفنا النقاب عن بعض العثرات والتناقضات الفكرية لوجهة النظر الأفلاطونية لمفهوم الإنسان ونشأته، والسؤال التالي هل كان حديثه عن الغاية من الوجود الإنساني أكثر اتزانًا وأكثر سلامةً من الأخطاء والعثرات الفلسفية؟

هذا ما سنبحث فيه في التالي.

الغاية من وجود الإنسان ومصيره

إن رؤية أفلاطون للغاية من الوجود الإنساني ومصير الإنسان، هي استكمال لرؤى أستاذه سقراط، ومحاولة للتوفيق بين آراء الأورفية والفيثاغورية في التناسخ والخلاص والتحرر من علائق الجسد، ومصير النفس بعد الموت، مقدمًا بذلك نموذجًا أخلاقيًا وتربويًا مفرطًا في مثاليته يعكس صور الوجود الإنساني بما يحقق خير الإنسان والمجتمع، معبدًا للإنسان طريق الحياة الصالحة، الضامن لسعادته وخيره، فالفلسفة الأفلاطونية تهدف إلى تغيير النفس البشرية من حال إلى حال، وإلى خدمة الإنسان وفق تعبير «برنت»[٢].

الوجود الإنساني

لما كانت النفس الإنسانية ذات طبيعة مختلفة في جوهرها عن الجسد الذي تسكن فيه، كان لزامًا على الإنسان في رحلة حياته أن يوليها الاهتمام والرعاية والتربية ليحقق الغاية الحقيقية من وجوده والتي تتمثل في:

الزهد والتحرر من علائق الجسد المادية

ومرد هذه الغاية هو جعل الفلسفة أو الحكمة: هو التشبه بالإله على قدر الطاقة الإنسانية؛

---

١. مهدي بخيت، *الفلسفة الإغريقية ومدارسها من طاليس إلى أبروقلوس*، ص١٥٨؛ وللاستزادة راجع: مطر، *الفلسفة عند اليونان*، ص٢٠٣.

2. Burnet, ***Greek philosophy***, p 218.

أي: إن غاية الحياة الفاضلة هي معرفة المثل الخالدة أو «الخير الأسمى»، وعلى الإنسان أن يتعلق بكل ما هو خالد، ليصل إلى هذا الخير، الذي لا يمكن بلوغه إلاّ بصفاء النفس وتحررها من رغبات وشهوات الجسد.

إن التعلق بمطالب البدن وشهواته الحسية هو موت على قيد الحياة، يغذي الجسم الفاني والنفس ميتة، والفيلسوف الحق هو الذي لا يهاب الموت لأنه يعلم أن الحياة الحقيقية تكون بالموت، والعودة إلى الحياة الخالصة للنفس برفقة الآلهة في عالم المثل الخالد «إن الموت هو أن يعود الجسم إلى ذاته وأن تعود النفس إلى ذاتها»[١]؛ أي: هو انفصال الاثنين وعودة كل منهما إلى عالمه الخاص.

ولبلوغ الإنسان حياة المثل الخالصة، القائمة على التأمل الدائم، عليه التحرر من عبودية الجسد، وفق منهجٍ قائم على:

١. الزهد في مطالب البدن الحسية من ملذات وشهوات، إلاّ ما هو ضروري لحفظ الحياة: وفي هذا مناهضة واضحة للفكر السفسطائي الداعي إلى أن نمتع أنفسنا بأقوى الرغبات والأهواء، وأن نكون قادرين على إشباعها، لنحيا حياة حسنة، مملوءة بالسعادة؛ لأن كل ما يحقق اللذة ويشبع الرغبة يسمى فضيلة وسعادة، فالخير هو ما يجلب لنا اللذة والمتعة[٢].

٢. أن يحيا حياة الفكر القائم على ممارسة المعرفة والفضيلة المستندتين على الفكر الخالص واستخدام الاستدلال العقلي، خاصة بعد أن يتثبت الإنسان من خداع

---

١. أفلاطون، *الأصول الأفلاطونية «فيدون»*، ج١، ص١٤٤.

٢. سعى أفلاطون إلى تبيان تهافت الرأي السفسطائي الذي يطابق بين اللذة والخير موضحًا أن اللذة تحمل بين جوانبها الألم، فالإنسان الجائع يشعر بالألم، ولكن بمجرد أن يأكل يشعر باللذة وفي هذه اللحظة يدرك أن اللذة ليست هي الخير والسعادة، لأن للذة وجوه مختلفة لا تشابه بينه؛ فالمغرور يجد اللذة في تعاليه وغروره، والعاقل يجدها في تعقله، إذن فالأمور اللذيذة بعضها فاسد وبعضها جيد مثل لذة العقل والفهم. أفلاطون، *محاورة بروتاجوراس*، فقرة ٣٥١ إلى ٣٥٤؛ وانظر: مرحبا، *من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية*، ج١، ص١٣٨.

الحواس له ونقلها للمعارف الزائفة والوهمية، فالبدن وشهواته يعوقنا عن بلوغ الحقيقة التي لا يمكن الوصول إليها إلاّ إذا انفصلت النفس تمام الانفصال عن البدن[١].

٣. طلب الوجود الحقيقي القائم في عالم المثل، كالحق والجمال والخير والفضيلة والعدالة، الخيرة بالذات، التي لا يمكن الحصول عليها إلاّ بالعلم والعقل، ولا نقترب منها إلاّ بالابتعاد عن الحواس المتغيرة، وكلما ابتعدنا عنها كلما اقتربنا من موضوع المعرفة الحق «الخير الأسمى»، وهو الحياة الفلسفية وضرب مستمر من تطهير النفس وتصفيتها من علائق المادة، حتى تصل بر الأمان وتبلغ مرادها وتتصل اتصالاً مباشرًا بالحقيقة.

والحقيقة إن هذا المنهج الفكري المؤدي إلى معرفة «الخير الأسمى» ليس ابتكارًا أفلاطونيًا أصيلاً، وإنما هو مزج بين الرأي السقراطي الذي ذهب إلى ضرورة عناية الإنسان بنفسه وتجميلها بالحكمة وطلب الحقيقة الكلية، فالسلوك القويم لا يترك أمره للصدفة، لأنه يحتاج علمًا، لا بل إنه أكثر العلوم ضرورة، وأعلاها منزلة وأكثرها قيمة، إنه العلم الأخلاقي المختص بمسائل العدل والظلم، الفضيلة والرذيلة[٢]، وبين آراء النحلة الأورفية والفيثاغورية المشتركتان في الدعوة إلى تحرر النفس وخلاصها من سجن البدن، حيث أضافت المدرسة الفيثاغورية لطقوس التطهير، الحث على طلب المعرفة النظرية، كونها أسمى درجات التطهير وتحرر النفس من عجلة الولادات المتكررة وسجن الجسد، أعاد أفلاطون صياغة هذه الآراء وسكبها في قالب جديد، تمزج فيه الفلسفة بين العقل والدين بطابع لا يخلو من الوهم والخيال الأسطوري، نابعة في أصلها، من صورة أستاذه سقراط كرجل كلي، عاش حياة الفيلسوف الحق وتجرع السم بكامل الرضا، لأنه كان

١. الأخواني، *أفلاطون*، ص٩٣.

٢. فرنر، *الفلسفة اليونانية*، ص٧٣ ـ ص٧٤؛ وراجع كذلك: مرحبا، *من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية*، ج١، ص٤٥.

يعد نفسه للحياة الخالدة، فكان التطهير الأفلاطوني هو قبول الآلام بكل سعادة وابتهاج، كونها تكفيراً عن الخطايا وتحقيقًا للعدالة وشوقًا للموت وتحررًا من سجن البدن وتشبهًا بالإله[١].

على الرغم من كل ذلك لم يوضح أفلاطون بطريقة صريحة هل غاية حياة الإنسان تكون في التخلي عن الحياة الحسية ولذاتها والتمسك بالحياة الروحية التي تموج باللذات العقلية والفكرية؟ أم أنه يرمي إلى القول إن اللذة قاصرة في بعض وجوهها، والخير هو الغاية النهائية منها، ومتى ما حصل الإنسان عليه وحظي بمعرفته، لن يحتاج إلى أي شيء آخر؟

نلاحظ أن هناك تخبط وغموض في الآراء التي تحاول أن تجمع بين فيض الآراء المتعددة بين سقراط والفيثاغورية ونقد اللذات الحسية السفسطائية، إضافة إلى صعوبة الالتزام بالمنهج الصارم الذي حدده للتحرر من علائق الجسد والزهد في ملذات الحياة، والمطبوع بطابع المثالية المغالى به.

الانسجام والاعتدال بين قوى النفس أو (الحياة الفاضلة السعيدة)

في معرض حديثنا عن نشأة الإنسان بينا أنّ للنفس الإنسانية ثلاثة قوى (عاقلة، غضبية وشهوانية)، وأن الحياة الإنسانية هي صراع بين هذه القوى، والغاية من وجود الإنسان هي تحقيق التوازن والاعتدال بين هذه القوى المتضاربة المهام، بما يضمن تحقيق عدالته الفردية وسعادته.

ولا يتحقق هذا التوازن إلاّ سيادة النفس العاقلة على النفس الشهوانية والغضبية، وإخضاعهما لسلطان العقل والحكمة؛ التي تهذب النفس وتخلصها من علائق الحس واللذة، فيحيا الإنسان حياة فاضلة، وعلى العكس من ذلك لو اتبع سلطان القوى الأخرى سوف تكون حياته فوضى يغيب عنها النظام[٢] فالنفس العاقلة هي ما يسيطر على الحس.

١. دييس، *أفلاطون*، ص٩٤.

٢. بدوي، *أفلاطون*، ص٢١٠.

إذن على الإنسان أن يخضع لأوامر العقل، ويكون ربان السفينة االسائرة به إلى الهدف الأسمى لوجوده وهو الحياة السعيدة والفاضلة، ومن ثمّ على قواه الغضبية والشهوانية إطاعته والرضى بقوانينه التي تعمل على حماية النفس، وضبط توازنها، وألا تتعدا قواه حدها الطبيعي وتلتزم بفضائلها المطابقة لها؛ لتقوم بمهامها على أحسن وجه، والتي وزعت على الوجه التالي:

١. الحكمة: فضيلة النفس العاقلة التي تتمتع بالعلم والمعرفة مما يسمح لها بممارسة دور القائد.

٢. الشجاعة: فضيلة النفس الغضبية، ومهمتها إطاعة أوامر العقل دون خوف وتردد.

٣. العفة: فضيلة النفس الشهوانية التي تلطف الأهواء.

إن التناسب والانسجام بين هذه الأنفس والفضائل يحقق فضيلة العدالة التي تعمها جميعًا، وتظهر في الفرد كما تظهر في الدولة لأن الإنسان كائن اجتماعي يعيش في ظل نظام سياسي معين يطيع فيه الشعب أوامر حاكمه، ليسود العدل والنظام؛ فالنفس الحكيمة هي بالضرورة تلك التي تعمل فيها كل القوى باتساق وانسجام، ولا يكون عملها هذا كاملاً، ما لم تكن قوة النفس الناطقة المهيمنة حكيمة أيضًا، وهذا هو الوضع الطبيعي الذي ينبغي أن يكون عليه الإنسان[١].

من جملة ما سبق نلاحظ أن كل ما فعله أفلاطون هو توسيع مفهوم الفضيلة السقراطي الذي كان مقصورًا على العلم[٢]، وأصبح مفهومًا مختلفًا باختلاف أجزاء النفس، وأن فضيلة النفس العاقلة فقط هي العلم، وهذا يعني أن الفضيلة لا تعلم بكاملها على الإطلاق؛ لأنها بذلك تفترض توافقًا بين النفس العاقلة وغير العاقلة، مما يؤدي إلى تضارب قوى النفس، ومن ثم الانهزام الأخلاقي بسبب مخالفة النفس الغضبية

---

١. أبو ريان، *تاريخ الفكر الفلسفي «من طاليس إلى أفلاطون»*، ج١، ص٢٤٥ ـ ٢٤٨.

٢. ريفو، *الفلسفة اليونانية «أصولها وتطوراتها»*، ص١١٠.

والشهوانية لأوامر العقل، وتنفيذها بشكل خاطئ، فيقع الإنسان ضحية الاضطراب النفسي الذي لا علاج له إلاّ التمسك بالعقل فقط.

ويعاود أفلاطون التلميذ الارتكاس على أستاذه أيضًا في رأيه القائل باستحالة قيام الإنسان بالفعل الخاطئ وهو يعلم أنه خاطئ ـ الرذيلة جهل ـ وإنما لأنه جاهل بما أقدم عليه من شرور، لأن الإنسان يطلب الخير دائمًا، ويهرب من الشر بالضرورة[١].

ولا نغالي إذا قلنا أن كل ما فعله أفلاطون في موضوع التوازن والانسجام بين فضائل النفس، هو إعادة ضبط للمفاهيم السقراطية في الإنسان وخير الإنسانية، وشرحها وتوسيع مضامينها، فبالغ في مثاليته، وفاته بأن تحديد الفضائل وقواها والمعرفة بها، لا تكفي وحدها لتحديد الغاية من الوجود والسلوك الإنساني، إذ أنه إلى جانب العقل والمعرفة هناك إرادة وشخصية الإنسان ولهما دورًا فعالاً في تحديد السلوك الإنساني، وبالتالي إن تحقيق الانسجام والتوازن (العدل) بصورة شاملة، لابد أن يكون نابعًا من العقل والقلب معًا، مطابقًا للواقع كما ذهب أرسطو[٢]؛ لأن من الصعب على الإنسان أن يبقى ملتزمًا بحياة معقولة ومثالية دائمًا، خارج الواقع الذي يعيش فيه، وأفلاطون بدل أن يصلح هذا الخلل ويعوض الفاقد لتحقيق الانسجام الحقيقي للنفس الإنسانية، أغرق في طوباويته، ونقلها من مفهوم الإنسان والنفس الإنسانية إلى مفهوم الدولة المثالية في محاورته الجمهورية، التي يحكمها الفيلسوف العاقل.

---

١. نعيم وجاد حجازي، ***في الفلسفة الإسلامية وصلاتها بالفلسفة اليونانية***، ص٤٦؛ وانظر أيضًا: كرم ومدكور، ***دروس في الفلسفة***، ص٨٠.

٢. رفض أرسطو القول السقراطي «الفضيلة علم والرذيلة جهل» ونقده بشدة، وقال لو أننا طبقنا هذه المقولة على الأشخاص الفاضلين في الوقت نفسه، أمكننا القول أن الفاضلين ليسوا فاضلين بشكل إرادي أيضًا، تمامًا كما لا يفعل الإنسان الشرير الشر بإرادته واختياريه، وبالتالي لا داعي من التمييز بين الأفعال المقصودة (الخير) وغير المقصودة (الشر)، ومن ثمَّ لا جدوى من أعمال المدح والذم، لأن التوحيد بين العلم والفضيلة، يخالف الواقع ويتنكر للجانب اللاعقلاني من الإنسان (انظر: Cuthrie, ***Socrates***, pp 141-142. وانظر أيضًا: كيسيديس، ***سقراط مسألة الجدل***، ص٢٣٦.

يبدو أن أفلاطون قد شعر بمثاليته المبالغ فيها، وحاول التخفيف من وطأتها عندما دعا في محاورة «فيليبوس» إلى نوع من الحياة المختلطة، وبأنه لا بأس أن تكون الحياة الفاضلة مزيج من اللذة والعقل والحكمة، لأنه من الصعب على الإنسان الاكتفاء بحياة الحكمة والعقل والترفع الدائم عن اللذة، إذ يلزمه أخذ قسط من اللذة، إلاّ أنه ينبغي عليه الأخذ بالملذات الجيدة والمفيدة، التي لا تضر به أو بالمجتمع، كفضائل الصحة والعفة والجمال، والابتعاد عن اللذات السيئة والشريرة التي من التناقض مزجها مع حياة العقل والحكمة؛ أي على الإنسان ألا يحيد عن الاعتدال والموازنة بين العقل واللذات الخيرة، كي لا يهلك ويفقد ذاته. وإذا ما حقق الاعتدال يصبح إنسانًا جميلاً وحقيقيًا صادقًا، يعكس قيم مثال الخير في الجمال والحق والخير والعدالة، ولا شك أن هذه القيم تبرهن غلبة العقل والمعرفة في الإنسان على اللذة في سبيل تحقيق الحياة الفاضلة، وهذا يتناسب طردًا مع أن العقل هو العنصر الأسمى والاشرف، وأقرب من اللذة إلى مثال الخير المتجلي بالجمال والاعتدال بما يحقق سعادة الإنسان سعادة كلية، بوصفها حالة نفسية تستوعب كيان الإنسان كله، وهذه السعادة هي ضرب من النظام والتناسب والانسجام الهادف لخير الإنسان[١].

في الواقع إن دعوة أفلاطون إلى هذا النوع من الحياة الواقعية، يكاد يكون نموذجًا للحياة الصالحة المتوازنة والمعتدلة، التي من الواجب على الإنسان تحقيقها في رحلة وجوده، إلاّ أنها تنطوي على الكثير من المراوغة والتمويه، لأنها تدفن في ثناياها دعوة مبطنة على أن الحياة الحقيقية لا تكون إلاّ بالعقل المحاكي لمثال الخير، حرصًا منه على سلامة نسقه الفلسفي القائم على ضرورة احتفاظ المثل بمكانتها الخالدة والمفارقة[٢]؛

١. أفلاطون، ***المحاورات الكاملة***، ج٥، ص٣٣٦ وما بعد؛ وانظر أيضًا: ريفو، ***الفلسفة اليونانية «أصولها وتطوراتها***، ص١٣٧؛ وراجع: مهدي بخيت، ***الفلسفة الإغريقية ومدارسها من طاليس إلى أبروقلوس***، ص١٦٩ وص١٧٣ وص١٧٤.

٢. «فهو باقٍ على عهده أمين لنظرية المثل، أراد أن يرضي نزوعه إلى التوفيق وتأليف الأمزجة ولم يغير شيئًا من

وحفاظًا على مشروعه السياسي ومدينته الفاضلة التي لا يمكن أن يحكمها إلاّ فيل سوف عاقل، يحيا وفق منهج تربوي صارم يؤهله لهذه المهمة، ويقوده إلى أقصى درجات السعادة القائمة على النظر وتأمل المثل.

نشر الأخلاق والتربية

يرى أفلاطون أن الغاية من الوجود الإنساني هي أن يسعى المرء قدر طاقاته إلى تهذيب نفسه وتزويدها بالعلوم الملائمة التي تجنبه الشر وتقربه من الخير، وتمثل قصة الكهف[١]، نموذجًا حيًا للتربية ودورها الحقيقي في التحرر من القيود التي تمنع الإنسان من التشبه بالإله ومحاكاته، كونه يملك جزءًا خالدًا منه، وهو النفس.

يتجسد الدور الحقيقي للتربية في كسر القيود والخروج من الكهف، إنها تغيير يطال الإنسان بكليته، تعلمه الخروج من كهف الجهل والتبعية الذي اعتقد أنه وجود ضروري لا يمكن تغييره، إلى مكان آخر يظهر فيه الوجود على حقيقته، فيتعلم التفكير بنفسه، للعثور على الإجابات بنفسه عن الأسئلة الأساسية التي تطرأ على حياته.

فالتربية هي صلاح الإنسان القائم على التعليم والصبر على مشقة طريق الحقيقة والتغلب على الجهل والوهم، لأن لا تربية بدون علم حقيقي يوجه نفس الإنسان بكليتها نحو مثل الخير، لذلك كانت الغاية الأخيرة في قصة الكهف هي عودة الرجل الفيلسوف إلى رفاقه إنسانًا آخر يتكلف مهمة إخراجهم وتربيتهم، إنه رسول التحرر والخلاص، الذي لم تعد تقنعه الحياة بين جدران الكهف، على الرغم من أنهم إذا استطاعوا إمساكه بأيديهم لقتلوه، وهو مصير غير مستبعد كما يعلم أفلاطون، فأستاذه سقراط، قد راح ضحية له؛ فالصراع من أجل الحقيقة ليس مجرد نزاع حول الأفكار والقيم والمبادئ، إنه في جوهره

مذهبه، والتشبه بالله ما يزال الغاية»، انظر: كرم، ***تاريخ الفلسفة اليونانية***، ص١٢٤.

١. أفلاطون، ***المحاورات الكاملة، الجمهورية***، ج١، الكتاب السابع، ص٣٩٩.

مسألة حياة أو موت[١].

فالغاية الإنسانية الكبرى للحياة والوجود هي نشر التربية والأخلاق الحسنة والقيم التي تبعث فينا صورة الحياة المستنيرة بحدس المثل، الذي استفاض صاحب الجمهورية في الحديث عن أهمية التربية وخصص لها مدة تبدأ بالولادة وتنتهي بالموت[٢]؛ لأن وفق رأيه التنشئة الخلقية السليمة فيها صلاح النفس والجسد عند الإنسان، كما أن التربية الصالحة والتثقيف الجيد، هما بوابة الإنسان ومنارته في التغلب على مشكلات حياته، فضلاً عما تحققه من تهذيب للنفس الإنسانية الأمر الذي تنعكس آثاره بالضرورة على حياة الإنسان وتحقيق أبهى صورة للخير الأسمى، ودوام المدينة الفاضلة واستمرارها، القائم في جوهره على اهتمام الفلاسفة الحكام بتربية الأطفال تربية عقلية.

إن مثالية أفلاطون ومنهجه التربوي المكرس للعلم والأخلاق، لم ينزع منه الروح الارستقراطية التي نشأ عليها، ودسها بطريقة غير مباشرة في جمهوريته الطوباوية التي جعل فيها:

«البشر كائنات صماء لا إرادة لهم ولا منازع ولا منافع، يخضعون لقوانينه بلا مقاومة، ويحترمون قيوده التي قيد بها الملكية والزواج والعاطفة الأبويّة وكلها غرائز طبيعية لا تقهر»[٣].

لا بل إن الخطأ الأعظم الذي يناقض فيه ذاته وما دعا إليه من مبادئ وقيم، هو مناداته بإعدام الأطفال الزائدين عن الحاجة والضعفاء والمرضى، في سبيل بقاء مدينته الفاضلة صغيرة يسهل حكمها وتدبير أمورها، دون أن يفكر بأن هؤلاء الأطفال لهم أنفس يجب أن تحترم، وكأنه لم يقل:

«إنّ النفس أشرف وأسمى من الجسم بدرجة طائلة، فيجب أن يحسب لها حساب قبل

---

١. ديس، *أفلاطون*، صص١٠١ ـ ١٠٢.

٢. للتفصيل في موضوع التربية الأفلاطونية، انظر: أفلاطون، **جمهورية *أفلاطون***، الكتاب الثالث، ص٢٤٦ ـ ص٢٨٥.

٣. كرم ومدكور، ***دروس في الفلسفة***، ص٩٧.

القوة البدنية والنفع المادي»[١].

وقد شعر أفلاطون في فداحة أخطائه وعدّل الكثير من آرائه الواردة في الجمهورية، ودعا إلى إقامة حكومة قائمة على الدستور، كما جاء في كتاب القوانين:

«لم يعد «أفلاطون» يتحدث عن الجمهورية المثالية التي هي بدون شك غير قابلة للتنفيذ (...) لقد أدرك أن المبادئ تظل غير ناجعة إذا لم توضع في قوانين خاصة»[٢]

تخضع لحكم العقل والمنطق النظري المثالي، الذي يسند الحكم السياسي وفقه للحكماء دائمًا. بعد فراغنا من الحديث عن الغاية من الوجود الإنساني بما يتضمنه من أخطاء وتناقضات، سنبحث في مصير الإنسان بعد الموت وفق الرؤية الأفلاطونية.

المصير الإنساني

كما أسلفنا عرف أفلاطون الإنسان بأنه: كائن ذو طبيعة ثنائية، نفس وجد، ينتهي بنفسه إلى العالم الإلهي الخالد، وبجسده إلى العالم الحسي، والنفس هي جوهر الإنسان الحقيقي، وما دامت النفس من طبيعة إلهية، فلابد أنها تمتلك صفات الآلهة، إذن النفس خالدة لا تفنى بفناء الجسد؛ لأنها كانت موجودة منذ الأزل مع الآلهة في العالم المعقول، خالصة من الجسم والمادة، تشاهد المثل الخالدة للجمال والخير في ذاته، في صحبة الآلهة، ونتيجة فقدانها لتوازنها هبطت إلى أجسام البشر، وما تنفك تسعى بعد ذلك للعودة إلى حياتها الحقيقية في عالم المثل المعقول[٣].

والحقيقة إن القول بالطبيعة الإلهية وخلودها ليس ابتكارًا أفلاطونيًا جديدًا، فقد سبقه إليه الأورفيين والفيثاغوريين وسقراط، إلاّ أنه امتاز عن السابقين عليه في محاولته البرهان على

١. المرجع السابق؛ وانظر أيضًا: مهدي بخيت، ***الفلسفة الإغريقية ومدارسها***، ص١٩٤.

٢. ريفو، ***الفلسفة اليونانية «أصولها وتطوراتها»***، ص١٤٣.

٣. أفلاطون، ***محاورة فايدروس لأفلاطون أو عن الجمال***، ص٦٣ ـ ص٦٥؛ وانظر أيضًا: كرم ومدكور، ***دروس في الفلسفة***، ص٩٣.

خلود النفس وأزليتها بطريقة فلسفية معقولة، ثمَّ عندما يفاجئ الموت الإنسان فإن ما هو فانٍ فيه هو الذي يموت، أما النفس فهي شيء خالد غير فانٍ، يرحل محافظًا على نفسه من الفناء لا بل إنه من المستحيل أن يفنى، لأن نفوسنا ستوجد في ديار هادس[١،٢].

قدم أفلاطون ثلاثة براهين تثبت صحة فرضه في خلود النفس ونأمل خلوها من العثرات والتناقضات الفكرية وهي:

البرهان الأول ـ التناسخ: وهو الولادات المتكررة لأجيال البشرية، وهو العقيدة القديمة للأورفية والفيثاغورية، التي آمنت بانتقال النفس الناطقة من بدن إلى آخر أو من موجود أعلى أو أدنى، إما لتنعم أو تعذب جزاء سلوك صاحبها الميت، وأن النفس الواحدة قد تتناسخها أبدان مختلفة إنسانية أو حيوانية أو نباتية، وبالتالي النفس لا تموت بموت الجسد، إذ من المستحيل أن تبعث من جديد إلاّ إذا كانت موجودة[٣].

والمدقق في هذا الدليل يلاحظ أنه لا يخرج عن كونه تأثر برأي ومعتقد متواتر وسائد في اليونان كعقيدة قديمة، حاول أفلاطون ربطه بقضية كبرى كانت سائدة في الفلسفة الطبيعية الماقبل سقراطية، وهي تعاقب الأضداد وتبادلها الدوري، حيث تنتقل الموجودات من ضد إلى آخر، فيتولد الأكبر من الأصغر والأفضل من الأسوأ وبالعكس، وهذا يؤكد أنه ما دامت الحياة يعقبها الموت، فلابد أن الموت تبعث منه الحياة، هكذا دواليك في حركة دائرية مستمرة، ولو لم يكن الأمر كذلك لانتهت الحياة إلى السكون المطلق (الموت).

---

١. هادس: الجنة.

٢. أفلاطون، ***الأصول الأفلاطونية «فيدون»***، ج١، ص١٠٥؛ وانظر كذلك، الأهواني، ***أفلاطون***، ص٩٢.

٣. يفرق أصحاب التناسخ بين أربعة أنواع للتناسخ هي:

١. النسخ: هو الانتقال من بدن إنساني إلى آخر.

٢. المسخ: هو الانتقال من بدن إنساني إلى بدن حيواني.

٣. الرسخ: هو الانتقال إلى جسم نباتي.

٤. الفسخ: الانتقال إلى جسم معدني. صليبا، ***المعجم الفلسفي***، ج١، ص٣٤٧؛ وانظر أيضًا: أفلاطون، ***الأصول الأفلاطونية «فيدون»***، ج١، ص١٦٩ ـ ص١٧٣.

وفات أفلاطون أنه ليس بالضرورة أن يؤدي القول بالتناسخ إلى إثبات خلود النفس، لأنه من الممكن أن تنتقل من بدن أعلى إلى بدن أدنى حتى تنتهي إلى العدم، وقد يكون العكس فتنتقل من بدن أدنى إلى بدن أعلى تفارق معه جميع الأبدان، وتتحد بحقيقة روحية خالدة وكلية، تذوب معها فرديتها وتفتقد.

إضافة إلى ذلك إن القول الأفلاطوني في التناسخ في حقيقة الأمر خاضع للتأثير الديني والأخلاقي والتصورات الشعبية السائدة في زمانه[١]، فأمانة فيلسوفنا في نقل ما آمن به وورثه من معتقدات، لم يحمِ منهجه الفلسفي المعقول من التناقض الذي أضحى ينفي افكاره التي ما فتئ يؤكدها ـ بنضجٍ معرفي وسعة اطلاع ـ بأن الإنسان يمتاز بالعقل والنطق، فكيف إذن تتمكن النفس العاقلة المغايرة بكليتها للطبيعة الحيوانية أن تسكن ولو برهة واحدة فيها في إطار عملية التناسخ، وهو القائل: أنه من المستحيل لنفس حيوانية لم تدرك الحقيقة قط أن تقوم في جسد إنساني! هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى أليس القول بالتناسخ يجيز صدور النفوس الإنسانية عن نفوس حيوانية؟

بكل تأكيد هذا محال، لأن النفس الإنسانية تختلف اختلافًا جوهريًا عن النفس الحيوانية، فأفلاطون ميزها بالعقل أو الروح التي تفتقر إليها النفس الحيوانية. وقد يكون القصد الأفلاطوني من التدليل بالتناسخ على خلود النفس هو التطهير كنوع من العقاب للنفس على ما اقترفته من إثم وفق ما تقتضيه العدالة الإلهية في وجوب التكافؤ بين العمل والجزاء[٢]، إلاّ أنه خانه التعبير ولم يسعفه المقام في إيضاح رأيه[٣]، فوقع في مغالطة الاحتكام للآراء السائدة.

---

١. بدوي، *أفلاطون*، ص٢٠٢.

٢. كرم، *تاريخ الفلسفة اليونانية*، ص١١٤.

٣. وقد ادعى بعض تلاميذ أفلاطون ـ في سبيل حل هذه الصعوبة التي لم يوفقوا في إيجاد حل ملائم لها ـ أن النفس الروحية، وهي متماثلة في كل مكان، لا تنشط ولا تعي ذاتها دومًا بالنباهة عينها، ومن ثمَّ فهي تتدنىّ أحيانًا وتغفو بحيث لا تستطيع أن تنعش وتحيي جسم إنسان، فتقطن جسم حيوان، ربما قد تكون هذه فكرة أفلاطون، ولكنه

البرهان الثاني ـ التذكر: قوام هذا الدليل أن النفس هي مقر المثل ومصدر المعرفة، لأنها في حياتها السابقة في العالم المعقول برفقة الآلهة، أطلعت على كل شيء، لكن عند حلولها في البدن نسيت معارفها، إلاّ أن الحواس عندما تظهرها على الجزئيات تنبه فيها علمها القديم، وتستحثها على تذكر المثل بعد نسيانها؛

«وعلى ذلك فكل نفس بشرية قد سبق لها بالطبيعة تأمل الحقائق كما سبق أن ذكرت، وإلاّ فما كانت لتحيا الحياة الإنسانية»[1]

أي؛ أن أرواحنا موجودة قبل ميلادنا، ولو لم تكن المثل موجودة لم تكن الأرواح موجودة.

واقع الأمر أن هذا الدليل يثبت أزلية النفس وليس خلودها؛ لأن وجودها قبل ولادتنا، لا يعني مطلقًا عدم موتها معنا، مما يشير إلى ارتباك أفلاطون وتخبطه، وصعوبة موقفه بعدم قدرته على إقناع الآخرين بخلود النفس في هذا الدليل أيضًا، إضافة إلى أن التذكر ليس هو الطريقة الوحيدة لتعقل المثل الكلية، إذ ممكن أن نجردها من الجزئيات على الطريقة الأرسطية.

الدليل الثالث ـ برهان البساطة (تعقل المثل): يحاول أفلاطون في هذا البرهان المقاربة بين النفس والحقائق المعقولة، فالنفس بما هي فكر خالص وعقل محض، إلاّ أنها عندما تتصل بالبدن تتشبه به وبأعضائه وتتأثر بملذاته وانفعالاته، فيصيبها نوع من الاضطراب والتشتت، وكأن بها دوار، ولا تعود إلى طبيعتها الأولى وتستعيد ماهيتها الثابتة (التفكير) إلاّ إذا تعلقت بالحقائق المعقولة مثلها، والتي هي سبيل خلاصها من المادة

لم يوضح ذلك بدقة في أيٍّ من مؤلفاته. وقد رأى روهده (E. Rohde) أن أفلاطون ردَّ في أواخر حياته، كل محتوى الروح إلى موهبتها العقلية، وروى في الجسد كل الوظائف النفسية الأخرى. غير أنه في تلك الحال كان مضطرًا إلى العدول عن نظرية التناسخ أو تجدد الولادة، وإن محافظته عليها في محاورة الطيماوس، ليس إلاّ من باب الأمانة العفوية، لآراء الأورفيين وأمباذوقليس وبسبب فوائدها العلمية أيضًا، وما قد يجلبه مثل هذا التعليم من تأييد للحقائق الأخلاقية. أفلاطون، ***الطيماوس واكريتّيس***، ص١٣٠.

١. أفلاطون، ***محاورة فايدروس أو عن الجمال***، ص٦٨.

وارتقائها إلى عالم روحي يشبهها، فالنفس كالمثل التي تعقلها، جوهر بسيط، لا مادي، غير قابل للتجزئة، خالد، أي لا يقبل الفناء بفناء البدن، وبالتالي النفس خالدة لأنها صورة المثل وصلة الوصل ما بين عالم المثل المعقول والعالم المحسوس، وهذا لب العقيدة الأفلاطونية وكل ما عداه محاولة لتوكيدها[١].

والسؤال الذي يطرح نفسه ما الجديد الذي قدمه أفلاطون في هذا البرهان؟ هل يتحايل على أذهاننا به؟ لأنه لا يخرج عن كونه جمع ما بين دليلي التناسخ والتذكر في بوتقة واحدة، وبالتالي لم يسعفه للخروج من عجزه في إثبات صحة فرضه في خلود النفس، وتبديد غموض هذه المسألة، وكل ما فعله هو إعادة إحياء المبدأ الذي اعتمده إمباذوقليس في تفسير المعرفة وكيفية حدوثها وهو مبدأ «أن الشبيه يدرك الشبيه» فاستعاره وأيامك عليه برهانه بأن النفس تدرك المعقولات لأنها شبيهة بها، ومن ثمّ فالنفس من جنس هذه المعقولات وبالتالي فهي لا تتحلل ولا تتلاشى[٢].

خلاصة القول إن الأدلة التي ساقها أفلاطون لإثبات خلود النفس، والتفرد بالحديث عن مصير الإنسان بعد الموت، ومحاولة البرهنة على ذلك بالحجة الفلسفية والبرهان العقلي، جميعها لم تكن على درجة تناسب الغرض الذي سيقت إليه، مما يثبت تهافتها وضعفها، إضافة إلى خلوها من عنصر الأصالة والإبداع، كونها تجميع لآراء المذاهب الفلسفية السابقة عليه، باستثناء قول فيلسوفنا أن التفكير ماهية النفس الحقيقية، كان يحمل شيئًا من الجدة وبراعة التوفيق بين المذاهب، لذلك قيل إن «محاورة فيدون» مجرد قصة تاريخية عرض فيها آراء سقراط عن الموت والخلود، ويرى «روبان» أن أفلاطون

> **«كان يعتبر نفسه الامتداد الطبيعي لأستاذه، لقد وضع أستاذه المنهج، وكان عليه هو أن يضع المادة (...) وحاول أن يخاطب مريدي سقراط، بأنه وحده يمثل الفيلسوف**

---

١. كرم، ***تاريخ الفلسفة اليونانية***، ص١١٤؛ وراجع أيضًا: قاسم، ***في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام***، ص٣٥ وما بعد.

٢. دييس، ***أفلاطون***، ص٨٨.

الحقيقي، فكتب على لسان سقراط، ما لم ينطق به سقراط»[1]،

جاهدًا في إثبات صحة نظرياته في المثل والمعرفة، فالمثل هي الوجود الحقيقي وإثبات خلود النفس يؤكد ذلك، ويؤكد صحة نظرية المعرفة ذاتها؛ لأن المعرفة تذكر النفس ما تأملته من المثل في حياة سابقة وبتداخل هذه المعارف والآراء، تُعكس الصورة المتكاملة والمتسقة للمذهب الفلسفي الأفلاطوني؛ أي أن جلَّ غاية أفلاطون هو محافظته على لب فلسفته في أن المثل الخالدة هي الوجود الحقيقي.

موقع الإنسان في سلم الموجودات

إن تحديد طبيعة الإنسان والغاية من وجوده ومصيره، يتطلب منا إيضاح مكانته وموقعه بين موجودات هذا العالم.

تشكل الموجودات عند أفلاطون هرمًا تصاعديًا تتدرج فيه من أدنى إلى أعلى، لتحقق مشاركتها مع عالم المثل، فتبدأ من الكائنات غير الحية، ثم النبات، فالحيوان، وأخيراً الإنسان، وجميعها تسعى إلى غايتها النهائية والحقيقية وهي محاكاة مثال الخير.

منح أفلاطون الإنسان مكانة رفيعة كونه أرقى موجودات العالم الأرضي المحسوس؛ ولأنه في سلسلة الوجود الأدنى دائمًا بحاجة إلى الأعلى للحفاظ على بقائه واستمراريته في الحياة، حيث يتوقف وجود النبات والحيوان وبقائهما على رعاية الإنسان وعنايته بهما، أما هو ـ الإنسان ـ فقد تكفل الآلهة المحدثين برعايته والعناية به[2].

فالإنسان يشبه العالم وهو النسخة المصغرة عنه، فكلاهما يمتلك جسمًا حيًا، ونفسًا خالدة، إلاّ أن الإنسان موجود جزئي يحاكي العالم الكلي ويتشابه معه لأن الإله أغدق عليه من شرفه، ووهبه النفس كجوهر روحي، يتمتع بالخلود الذي يتصف به، لأنه خلقها

١. أفلاطون، *الأصول الأفلاطونية «فيدون»*، ج١، ص١٤٢. وانظر أيضًا: Burent, ***Greek Philosophy***, p211.

2. Field, ***The philosophy of plato***, pp 130-131.

ـ أي النفسي ـ من بقايا العالم[١].

إذن الإنسان جزء لا يتجزأ عن جوهر الفلسفة الأفلاطونية، لا بل هو جوهر قيامها كونه أساسًا للارتقاء إلى الوجود الحقيقي «مثال الخير الأسمى»؛ لأنه بما يمتلك من نفس روحانية خالدة يمثل حلقة وصل (مشاركة/ محاكاة) بين العالم المحسوس وعالم المثل المفارق المعقول، أي إنه في موقع وسط بين العالمين، لذلك أكدَّ أفلاطون على قيمته في العالم المحسوس ومنحه المرتبة الأعلى بين الموجودات وارتقى بمكانته وكأنه خليفة الآلهة على الأرض، وجزء الطبيعة الأهم.

وما يبرز اهتمام أفلاطون بالإنسان وعدّه محورًا للوجود، أنه سيكون الحاكم للمدينة الفاضلة إذا ما هذب نفسه بالتربية والتعليم والأخلاق، وطهرها بالعلم والحكمة والفلسفة، ليكون الأقرب للعقل الإلهي الذي تتوق نفسه إلى العودة إليه، كونه طبيعته الحقيقية؛ بمعنى آخر: إن الفيلسوف الحق هو من يستطيع أن يعرف ما هو السلوك القويم وأسبابه، والتجربة الحياتية لا يمكن أن تعلمه أو تزوده بمعارف، فوقائع التجربة لا تتضمن الحقيقة بذاتها، وإنما هو صورة/ نسخة مشوهة عنها.

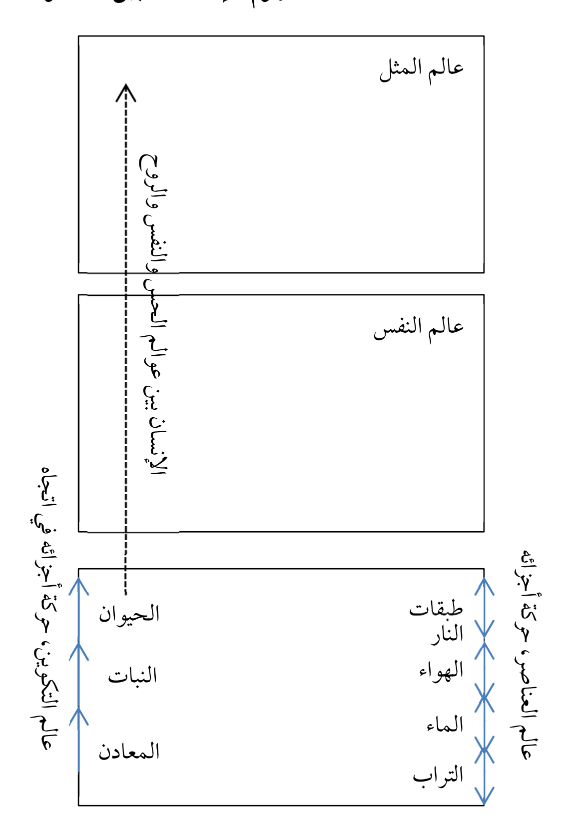
بمقدورنا القول إن مكانة الإنسان بوصفه رسولاً ما بين عالمي الحس والمثل، تتناسب طردًا مع غاية أفلاطون في الحفاظ على اتساق جوهر فلسفته في أن المثل هي الوجود الحقيقي، وكان مفهوم الإنسان محور التجربة الفلسفية والأفلاطونية وطرف جوهري في كل تفاصيلها ونظرياتها في الوجود والمعرفة والأخلاق والسياسة.

وختامًا سنقوم بإيضاح موقع الإنسان في سلم الوجود حسب التصور الأفلاطوني في الشكل التالي[٢]:

---

١. ستيس، *تاريخ الفلسفة اليونانية*، ص١١٩.

٢. التوهامي مفتاح، *فلسفة الإنسان عند ابن خلدون*، ص٨٦.



الشكل (١): سلم موقع الإنسان من عالم الموجودات.

إيجازاً لقراءتنا النقدية لمفهوم الإنسان عند أفلاطون نقول: أنه أول فيلسوف استفاض في الحديث عن نشأة الإنسان وبنيته التشريحية على الرغم من ضعف معلوماته بها، حاول أن يجعل لحياة الإنسان هدفًا وغاية قصوى هي السعادة إلاّ أنه بالغ في مثاليته في رسم ملامح بلوغ هذا الهدف، وعلى الرغم من ضعف براهينه في خلود النفس إلاّ أنها لا تخلو من محاولة عقلية جادة لإيضاح خفايا النفس، كان لها أثرًا واضحًا على الفلاسفة اللاحقين عليه.

وفي الجزء الثاني من ورقتنا البحثية هذه، سنبحث مفهوم الإنسان عند تلميذ أفلاطون الذي خالفه في كثير من القضايا، أرسطو.

الإنسان عند أرسطو

نقد أرسطو نظرية أستاذه في المثل، ويترتب على ذلك نقده أيضًا لبعض القضايا الخاصة بمفهوم الإنسان، لأنه بصورة عامة يهرب من مثالية أفلاطون إلى الواقعية التي تربط الإنسان بواقعه وظروفه التي تحيط به هذا العالم، وما يتحداه من قضايا ومشكلات قد تقف عائقًا في وجه سعادته.

فما هو الإنسان وفقًا لأرسطو؟ وكيف كانت نشأته؟

هل كان واقعيًا في تحديد مصيره والغاية من وجوده؟

ومنحه المكانة التي تليق به في الوجود؟

تعريف الإنسان طبيعته ونشأته:

من عادة أرسطو في البحث، إعادة قراءة أفكار السابقين عليه في الموضوع المراد بحثه، وهذا الأمر ينطبق على كامل قضايا فلسفته ومن ضمنها قضية الإنسان.

تعريف الإنسان ونشأته

انطلق أرسطو في تحديده لطبيعة الإنسان من الطريقة السقراطية في استخلاص الماهيات الثابتة للأشياء بعد استقرائها من عدة جزئيات، فعرف الإنسان بأنه «حيوان ناطق»، والنطق هو ما يميز الإنسان عن بقية أنواع الحيوانات، أي وهو الذي يفصل النوع الإنساني عن بقية الأنواع المؤلفة لجنس الحيوان[١].

كما عرفه بأنه: مواطن الدولة المؤهل بطبيعته ليحيا حياة سياسية واجتماعية.

ويعد الإنسان عند أرسطو جزء من العلم الطبيعي، لأن موضوعه الكائن الحي المركب من مادة وصورة[٢]، فالإنسان مكون من مادة هي الجسد وصورة هي النفس والصلة بين النفس والجسد هي صلة الصورة بالهيولى، ومن المستحيل وجود أحدهما

---

١. سعد الدين، *معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية*، ص٦٣.

٢. كرم ومدكور، *دروس في الفلسفة*، ص١١٢.

دون الآخر، حتى لا تفسد وحدة التعريف لماهية الموجود المركب من المادة والصورة أو القوة والفعل؛ لأنه إذا ما تعددت الصور أُبطلت وحدته؛

«فأما الجرم فإنه ذو قوة، وكما أن الحدقة هي العين والبصر، كذلك النفس والجرم هما الحيوان»[١].

والنفس صورة الجسم الحي ومبدأ الأفعال الحيوية فيه، وكأن النفس وماهيتها شيء واحد، والإنسان وماهيته الشيء ذاته، إلاّ أن أرسطو يبين أن الإنسان وماهيته ليسا شيء و احد إلاّ إذا قصدنا بالإنسان النفس؛

«النفس جزء، ما للإنسان، وفيها الحياة أولاً (...) فإن علل الإنسان كثيرة: حي وذو الرجلين، ولكن علته بأنه هو هو»[٢].

لم يتطرق فيلسوف اسطاغيرا في أيٍّ من مؤلفاته للحديث عن آلية خلق ونشوء الإنسان، إذ اكتفى بالقول ـ وفقًا لمنهجه التماثلي[٣] ـ بأن الإنسان يولد من الإنسان، كما الحيوان يولد من الحيوان... وهكذا، والتوالد مظهر من مظاهر رغبة الكائن الحي في تخليد ذاته وحفظ نوعه ومحاكاة ما هو أزلي ودائم؛

«وأما التوليد فيحفظ النوع كما الاغتذاء يحفظ الفرد والتوليد مشاركة في الدوام والالوهية بقدر ما يستطيع الكائن المائت، وهذه المشاركة مطلب جميع الموجودات وغاية أفعالها الطبيعية؛ فبالتوليد يبقى الكائن المائت لا هو هو بل شبيهًا بنفسه، لا

---

١. أرسطو طاليس، *في النفس*، ص٣١.

٢. ابن رشد، *تفسير ما بعد الطبيعة*، ج٢، ١٠٢٢أ وَ ١٠٤٣ب، ص٦٣٢ وص١٠٥٦.

٣. يقصد بالتماثل اتفاق أنواع الحيوان المختلفة في الصورة العامة بالوظائف والأعضاء، ثم قيام بعض الأعضاء بوظائف بعض الأجزاء الأخرى، فيُلاحظ مثلاً أن الحياشم الصدرية في السمك تقابل الرئة في الإنسان، والخرطوم في الفيل يقابل اليد في الإنسان، وشكل الجمجمة في الإنسان يتشابه مع صورة الجمجمة في السمك، وتتشابه وظيفة= =الكليتين في الثديات مع الإنسان في تنقية الجسم من السموم، وهكذا نجد باستمرار تماثلاً وتناسبًا بين أنواع الحيوان المختلفة بعضها مع بعض. انظر:

Aristotle, ***Deparibus Animaliu***, IV. Ch2, 640b to 646b.

واحدًا بالعدد بل واحدًا بالنوع»[١].

وميز أرسطو طاليس بين عدة أنواع للتوالد هي:

١. التوالد الذاتي أو التلقائي: كتوالد الديدان من التراب[٢].

٢. التوالد عن أب واحد: كالحيوانات التي لا تتحرك من موضعها.

التوالد عن أبوين، وهو خاص بالحيوانات العليا ومنها الإنسان.

وفي عملية التوالد تكون المادة هي عضو التأنيث الذي يلعب دور العلة المادية المنفعلة، والصورة هي عضو التذكير الذي يلعب دور العلة الفاعلة (الكمال).

وإن الإنسان يتركب من العناصر الأربعة (تراب، نار، ماء، هواء) وكل أعضائه تنشأ منها، وقد أفاض في الحديث عن طبيعة الجسد الإنساني البيولوجية ـ متابعًا أستاذه أفلاطون تارةً، ومجددًا مبتكرًا في أخرى ـ إذ يعتبر كتابه «أجزاء الحيوان» موسوعة علمية تشريحية، في وصف أعضاء الجسم الإنساني وبيان غاية كل عضو ووظيفته، وتوصل إلى أن ما يميز الإنسان عن بقية أجناس الحيوان، كونه جنسًا مستقيمًا قائم الجثة، والقلب مقر العقل عنده، وما مهمة المخ سوى تبريد القلب مما يفرزه من البلعم والحفاظ على درجة حرارته وعدم زيادتها عن القدر اللازم[٣].

---

١. كرم، ***تاريخ الفلسفة اليونانية***، ص١٩٨.

٢. كان ديمقريطس أول من رأى أن الكائنات الحية ومنها الإنسان، خلق عن طريق التوالد التلقائي من الطين ثم يستمر بالحياة بدافع اجتماعي، والحقيقة إن نظرية التوالد الذاتي على الرغم من سذاجتها، تعد أول النظريات العلمية التي بحثت ي أصل الحياة، وملخصها: أن الكائنات الحية على اختلاف أنواعها نشأت من تلقاء نفسها بطريقة التوالد الذاتي من مواد الأرض غير الحية، أي بتوالد الكائن الحي من غير الحي. الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص٢٢٣ ـ ص٢٢٤؛ وانظر أيضًا:

Beck, ***The Simplicity of Science***, pp 9-12.

وفيما يخص أنواع التوالد عند أرسطو انظر: بدوي، ***أرسطو***، ص٢٢٨ ـ ص٢٢٩.

٣. للتفصيل في الحديث عن أجزاء الجسم الإنساني ووظيفة كل عضو والنسب التي تحدد صفات وخصائص كل عضو. راجع:

Aristotle, ***Deparibus Animalium***, Ch2, 640b to 660a.

نجد مما سبق عرضه أن أرسطو قدم تعريفات متعددة للإنسان تقابل العلوم التي بحث فيها، وأقر بطبيعته الثنائية، إلاّ أنه لم يوضح لنا كيفية نشأة الإنسان وآلية خلقه، وتركيبه الداخلي والخارجي واتحاد النفس بالجسد، حتى في حديثه عن الجسم الإنساني وتحليل وظائف أعضائه، كان عالماً بيولوجيًا أكثر منه فيلسوفًا أسقط خلاصة خبرته في تشريح الحيوانات ودراسة بنية أجسادها ووظائفها على الجسم الإنساني، ومن المحتمل أن يكون ترك هذه المسألة ليبحث فيها في إطار حديثه عن طبيعة النفس الإنسانية وتحليل مميزاتها التي تنفرد بها عن بقية الموجودات الحية.

طبيعة النفس الإنسانية

إن دراسة أرسطو التفصيلية الواسعة لأعضاء الجسم البيولوجية ووظائفها المختلفة الموجودة في كل الكائنات الحية وعلى وجه الخصوص الإنسان، تؤكد أن النفس هي مبدأ الحياة الذي يسكن الجسد ويشكل حقيقته، وهي الأصل في حفظ الوجود.

أكان كل ذلك بمثابة مقدمة تمهيدية اعتمدها رجل المنطق، ليحدد الطبيعة الحقيقية لماهية النفس الإنسانية على أساس عقلي متين؟ أم أنه سيحل لغز علاقة النفس بالجسد بطريقة علمية تخلو من التفسيرات الاسطورية والروحية؟ خاصة وأن أرسطو لم يبحث في مسألة قط دون الانطلاق من نقد آراء الفلاسفة السابقين عليه الذي فَشِلوا برأيه في تحديد طبيعة النفس الحقة وفهم علاقتها بالبدن؛ فحاول تحليل أسباب هذا الفشل ليضع وجهة نظره على أساس متين وقوي.

انتقد أرسطو النظريات القائلة بأن النفس هي مبدأ تحريك الجسد[١] ـ مؤكدًا بأن النفس لا يمكن أن تكون مادية ولا متحركة ـ لأنها لم تبين لنا كيف تستطيع النفس إيقاف حركة الجسد، إضافة إلى ممارستهم لقياس فاسد يسندون فيه الحركة

وراجع كذلك: أرسطو، *طباع الحيوان*، المقالة الأولى، ٤٩١ب، ص٢٨ إلى ٤٩٥جـ، ص٤٢ وما بعد.

١. أرسطو، *كتاب النفس*، ص٧ ـ ص٢٩.

إلى النفس، بينما يجب إسنادها إلى الجسم صاحب النفس؛ لأن النفس صورة الجسد المادي والصورة لا تخالط المادة، بسيطة وغير منقسمة، ومن ثم لا يمكن أن تكون متحركة بنفس حركة الجسد ـ حركة الانتقال ـ لأنها لو كانت كذلك لغادرت الجسد ثم عادت إليه، أو يمكن أن يقوم الحيوان الميت بعد موته وهذا كله محال وغير ممكن.

إذن النفس لا تتحرك حركة جوهرية بل تتحرك بالعرض من خلال حركة الجسد الذي يملكها، وكل ما يتصف بالحياة له نفس بالضرورة، وهي جوهر كالصورة في مقابل الجسم الطبيعي الذي يمتلك الحياة بالقوة، ويترتب على ذلك أن النفس كمال أول لجسد طبيعي آلي له حياة بالقوة «**لهذا كانت النفس كمالًا أول الجسم طبيعي ذي حياة بالقوة، نعني بجسم آلي**»[1].

والكمال على درجتين:

١. كمال أول: وهو حصول القوة أو الاستعداد في الكائن لتلقي الوجود، خاصة وأن النفس لا تؤدي وظائفها باستمرار، بل تتوقف أحيانًا كما في حالات النوم والأحلام، فالكمال في هذه الحالة كما أول.

٢. كمال ثاني: هو حصوله بالفعل وتحققها باستمرار وعلى نحو دائم، لذلك النفس كمال أول، ما دامت لا تمارس قوتها بالفعل على نحو دائم.

أما قوله «جسم طبيعي» القصد منه إخراج الجسم الصناعي الذي حركته ذاتية، والتأكيد على أن النفس من خصائص الجسم الطبيعي، والمقصود «بالجسم الآلي» وفق التعبير الأرسطي أن له أعضاء كافية ليقوم بوظائفه، وبالتالي إذا لم يكن الجسم الطبيعي مكتمل الأعضاء، لفقد الشروط اللازمة والضرورية لوجود النفس، التي هي من خصائصه

---

١. المصدر نفسه، ص٤٢ و٤٣.

المميزة له؛ هذا ما يعنيه أن يكون الجسم ذي حياة بالقوة[١].

نستنبط من ذلك الصورة العامة لعلاقة النفس بالجسد أنه: ما دام الكائن الحي يتصف بالحياة، وهذه الحياة موجودة أصلاً بالجسد؛ أي لا تضيفها النفس للجسد، وإنما تنقلها من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، وبالتالي إن النفس والجسد ليسا شيئين متمايزين، وإنما هما مركب واحد من المادة والصورة، فلا يمكن لوظائف النفس أن تتم دون جسد «**فلا يمكن أن تمارس النفس وظائفها بدون البدن، ولن يكون للنفس وجود مستقل عن البدن**»[٢]؛ فالإنسان ذو جوهر واحد كالتمثال لا يمكن فصل صورة التمثال عن الحجر، إلاّ بتحطيم التمثال، وكذلك لا يمكن فصل النفس عن البدن إلاّ بموته.

يرفض أرسطو أن تكون النفس منقسمة ومتعددة[٣]، ويرى أن واحدة تقوم بوظائف متعددة؛ فأقسام النفس إلى نباتية، حاسة، وناطقة، ما هي إلاّ تفصيل للوظيفة الغادية، الحاسة، والعاقلة أو الناطقة وملكاتها، وشرح لأشكال الحياة الثلاثة الموجودة في الطبيعة (النبات والحيوان والإنسان). وهناك وظيفتين ثانويتين للإحساس هما الوظيفة النزوعية والمحركة، بقدر ما يستلزم التخيل ويستثير الحركة، وكثيراً ما ينعت أرسطو وظائف النفس أو قواها باسم «أجزاء النفس».

وتتلخص هذه الوظائف بتعريفه للنفس بأنها: ما نحيا به ونحس ونعقل ونفكر وننزع ونتحرك في المكان، حيث أن لكل طائفة من الأحياء نفس، وتختلف هذه النفوس

---

١. مرحبا، *من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية*، ج١، ص١٧٩.

٢. مطر، *الفلسفة عند اليونان*، ص٢٢٨؛ انظر: أرسطو، *كتاب النفس*، ص٤٤ ـ ص٤٥؛ وراجع: مهدي بخيت، *الفلسفة الإغريقية ومدارسها*، ص٢٤٣.

٣. ويقصد بذلك قسمة النفس على الطريقة الأفلاطونية الذي للنفس أنواعًا ثلاثة، أما أرسطو فينظر إليها باعتبارها وظائف، وإن كل التقسيمات التي وضعت من قبل مفسري أرسطو هي تقييمات لاحقة، لأن أرسطو انتقد أفلاطون بشدة على قسمة النفس، وينظر لهذه القسمة باعتبارها وظائف للنفس تنسجم عن طريق التصاعد فيما بينها. بدوي، *أرسطو*، ص٢٣٩.

باختلاف الطوائف، وتتعدد قواها ووظائفها كُلَّما ارتقينا في سلم الحياة[١].

فوظائف النفس تتدرج وترتقي في سلم الحياة ابتداءً من:

١. النفس النامية: هي أدنى قوى النفس وهي خاصية مشتركة بين النبات والحيوان والإنسان، لأنها شرط الحياة الأولي، فحركة النمو والنقصان موجودة لدى جميع الكائنات الحية التي لها نفس.

٢. إلى النفس الحاسة: كل أنواع الحيوان تمتلك النفس الحاسة التي من وظائفها الإدراك الحسي، وهي من الأدنى إلى الأعلى اللمس، التذوق، الشم، السمع، وأخيراً البصر وهو أهمها، والقوة المحركة للنفس الحاسة هي الحس والحركة.

وكذلك الشعور باللذة والألم، ثم الرغبة والنزوع، وهناك حواس باطنة هي الحس المشترك، الذاكرة والمتخيلة[٢] الموجودتان عند الأنواع العليا من الحيوان وهو الإنسان.

٣. فالنفس العاقلة أو الناطقة: إن التعقل خاص بالإنسان الذي يجمع بين وظائف النفس الغاذية والحاسة إضافة إلى العقل الذي يميزه عن باقي أنواع الحيوان، ردًا من أرسطو

---

١. بران، ***أرسطو واللوقيون***، ص١١٠ ـ ص١١١.

٢. الحس المشترك: هو القوة التي تنتهي إليها الإحساسات الظاهرة، فتؤلف بينها، فتدرك مثلاً أن هذا الشيء الأصفر (البرتقالة) حلو، فتجمع بين إحساسين مختلفين، ويدرك الصفات المشتركة بين المحسوسات، كما يميز المحسوسات المختلفة من كل جنس.

أما المخيلة: هي القوة التي تحفظ آثار الإحساس الظاهري، ولها القدرة على استرجاع هذه الآثار وإدراكها في غيبة الإحساس، مما يساعد على تأويل الإحساس الحاضر بالصور المحفوظة فيها، كما أنها مصدر الصور التي تتراءى في الأحلام وهذيان الحمى وغيره من الحالات الشاذة.

والذاكرة: إنها القوة التي تدرك الصورة الماثلة الآن في الإحساس أو المخيلة، هي صورة الماضي، وقد تؤدي وظيفتها عفويًا فيسمى فعلها ذِكرًا، أو إراديًا من خلال بعث الصور وإعادة تركيبها فيُسمى تذكرًا والتذكر خاص بالإنسان لأنه يستلزم الإرادة والتفكير، وتتجلى مهمة التفكير بالرجوع إلى الصور والاستعانة بما بينها من ترابط، للاهتداء إلى الذكر المفقود. كرم ومدكور، ***دروس في الفلسفة***، ص١١٢ ـ ص١١٣؛ وكذلك: فخري، ***أرسطوطاليس «المعلم الأول»***، ص٦٣ ـ ص٦٧؛ وراجع أيضًا: أبو ريان، ***تاريخ الفكر الفلسفي «أرسطو والمدارس المتأخرة»***، ج٢، ص١٤٩ ـ ص١٥٠.

على الفلاسفة القدماء الذين ساووا بين الإنسان والحيوان من حيث الإدراك كما ينفي وجود أفكار سابقة في عقل الإنسان اكتسبها في حياة سابقة ردًا على أن المعرفة تذكر على الطريقة السقراطية والأفلاطونية، ويذهب إلى أن الإنسان يمتلك استعدادًا للمعرفة[١]، لأنه يتميز بالعقل الذي هو ملكة الفهم والتفكير والإرادة، والعقل هو القوة التي بها تدرك المجردات، وتمارس عمليتي الحكم والاستدلال؛ أي: تألف المعاني المجردة في صورة قضايا وأقيسة ننتقل فيها من المعلوم إلى المجهول. ولما كان العقل مجردًا، و المجردات كليات مفارقة، كان العقل مفارقًا؛ بمعنى أنه ليس متحدًا بعضو معين يشاركه في فعله ـ كما تشارك العين في إدراك المحسوسات ـ لذلك إن العقل يدرك الكليات والجزئيات جميعًا، لأن الأصل في الكليات إنها إحساسات صادرة عن إدراك جزيئات يضم الإنسان بعضها إلى بعض، ليكون لديه تصورًا أو مفهومًا كليًا عامًا؛ بطريقة مبسطة: إن العقل بتركيبه للصور الحسية بعضها مع بعض يؤلف الماهيات الكلية ـ وهذا منهج أرسطو العام في المعرفة ـ على سبيل المثال: العقل يدرك ماهية الماء، ويدرك أن هذا المعلوم في الحس ماء؛ أي يدرك درجة الاختلاف بينهما[٢].

وبناءً على ذلك يُقر أرسطو بوجود عقلين في نفس الإنسان:

الأول. عقل منفعل أو هيولاني: هو عقل سلبي لا يعقل شيء دون العقل الفاعل الذي يعقل المعقولات، ويصيرها من القوة إلى الفعل[٣].

الثاني. عقل فعال أو العقل بالفعل: وهو الذي يخرج الصور الحسية من حالة القوة إلى حالة الفعل، ليأتي لنا بالصور الخالصة والمدركات العقلية الكلية.

---

١. بدوي، *أرسطو*، ص٢٤٧؛ وانظر: أبو ريان، *تاريخ الفكر الفلسفي*، ج٢، ص١٥٥.

٢. كرم، *تاريخ الفلسفة اليونانية*، ص٢٠٥.

٣. بران، *أرسطو واللوقيون*، ص١١٣ ـ ص١١٤.

ألاّ يترتب على هذه القسمة، امتلاك الإنسان إلى نوعين من النفوس نفس خاصة بكل فرد من أفراد الإنسان وهي صورة الجسد وتفسد بفساده، وأخرى عامة تسمى العقل الفعال وهو واحد عند كل أفراد الإنسان، وهو باقٍ بعد فناء الأجسام، لأنه عقل أزلي قد جاء للإنسان من الخارج، جاء من الإله وسيعود إليه؛

«لقد وصف أرسطو هذا العقل بصفات تسمو به عن عالم الإنسان، وعن هذا العالم الطبيعي (...) ولا يستطيع المرء القول بأن هذا العقل يفكر تارة ولا يفكر تارة أخرى، فمتى فارق البدن فإنه يصير على غير ما كان عليه (...) وهو وحده الذي لا يموت وهو الخالد»[١].

لقد أدت أقوال أرسطو الغامضة وقسمته المتناقضة للعقل بالاستناد إلى ثنائية «القوة والفعل»، إلى الحيرة والاختلاف في معنى هذا العقل، لدرجة أن قيل أنه الإله الذي يتمثل في نفوس البشر، أو هو الإله الذي يفكر في نفوس البشر، وذلك لأن العقل جزء منا، أو هو حقيقتنا[٢].

إضافة إلى أن هذه القسمة للعقل والنفس الإنسانية تؤدي إلى مزج وخلط بين ميادين المعرفة، فنجد أرسطو متخبطًا في آرائه، فتارة يقول أن المعرفة الحسية التي تنتقل من الجزئي إلى الكلي هي أساس كل معرفة، وتارة أخرى يذهب إلى أن مصدر المعرفة هو الصور العقلية الخالصة والمجردة من كل مادة؛ وهذا يعني أن مصدر المعرفة مفارق ومتعال لا صلة له بالعالم المحسوس على الإطلاق ـ وهذا ما نقده بشدة عند أفلاطون ـ وهذا يضعنا أمام صعوبة أكبر وتناقض أعظم، وهو نقل العقل من ميدان الفيزيقا إلى

---

١. قاسم، *في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام*، ص١٩٧. وجد أرسطو في ثنائيات «المادة والصورة» و«القوة والفعل» و«الهيولى والصورة» وجميعها ذات معنى واحد، مخرجًا لطائفة من المشاكل العقلية العويصة التي اعترضت بناء فلسفته. فخري، *أرسطوطاليس «المعلم الأول»*، ص٨٩ ـ ص٩٠.

٢. مهدي بخيت، *الفلسفة الإغريقية ومدارسها*، ص٢٤٨.

الميتافيزيقا، فنكون وجهًا لوجه أمام صعوبة جديدة تتعلق بالآلية التي تتصل بها الصورة الخالصة والخالدة بالصور الحسية القابلة للكون والفساد.

والإشكال الأكبر هل للعقل الفعال النظري القدرة على الاتصال بالجسم؟ وهل لنفس العقل الكلي الخالص جسد أيضًا، كما هو الحال في الإنسان؟ استنادًا لقول أرسطو بأن كل جسم له نفسه الخاصة ويشكلان وحدة تمنع وجود أحدهما دون الآخر؛

«لكننا نجد هنا أن العقل الفعال قد أصبح، ينتمي إلى نوع آخر من الوجود لا يمكن أن يتصل بالجسم، وذلك لأنه صورة خالصة»[١].

أي إن العقل الفعال عقل متعالٍ لا صلة له مطلقًا بالمحسوس، فعل محض، خالد، بسيط، خالٍ من المادة، صورة صرفة، إنه العقل الإلهي، في تعقل دائم، إنه بحثًا ميتافيزيقًا عن أجوبة لا نستطيع إيجادها فيزيقيًا «والفكر المطلق هو الحقيقي بإطلاق، لكنه لا يوجد»[٢].

لهذا كانت ولا زالت إشكالية «العقل الفعال» التي أشعل أرسطو فتيلها بترنح آرائه وتناقض أقواله مثار بحث وجدل إلى اليوم، إذ ترتب على الاختلاف في طبيعة العقل الفعال اختلاف في علاقته بباقي قوى النفس، ونشأ نتيجة لذلك مشكلة بقيت تنتظر حلاً على مدى تاريخ الفلسفة القديمة والعصور الأخرى اللاحقة لها.

حاول المعلم الأول حل هذه الإشكالية بطريقة لا تتناسب مع كونه مؤسس علم المنطق وفيلسوف يخضع لحكم العقل، فقدم لنا برهانًا يفتقر للبرهان المنطقي والفلسفي الحقيقي وهو كالآتي؛

---

١. بدوي، *أرسطو*، ص٢٥٠.

٢. ستيس، *تاريخ الفلسفة اليونانية*، ص١٨٧.

«فالتعقُّل ولو أنّه خاصّ بالنفس، إلاّ أنّ له صلة وثيقة بالتخيل، ولا يتحقق من دون الجسم، ولكن متى انفصلت النفس الإنسانية عن الجسم بالموت، بقيت خالدة من حيث إنَّ لها فعلاً خاصًّا (...) تزاوله من غير عضو»[١].

وإذا أمعنا النظر في هذا البرهان نجد أن أرسطو يبرهن على خلود النفس ـ بدل حل إشكالية العقل الفعال ـ وينفي رأيه القائل بأن النفس تفنى بفناء الجسد؛ لأنه من المحال فصل المادة عن الصورة في الجسم الطبيعي وكذلك من المحال فصل النفس عن الجسد في الإنسان؛ لأنها ليست مستقلة عن الجسد، وبالتالي تفسد بفساد الجسد، وموت الإنسان يعني موت النفس، وفي هذا تأكيد على وحدة النفس والجسد.

ويتكشف لنا من ذلك البرهان أيضًا نقض أرسطو لتأكيده على وحدة ثنائية المادة والصورة، النفس والجسد، وجعل منهما جوهران متباينان، حيث فصل بين أطراف هاتين الثنائيتين، ومنح الأولوية للصورة على المادة في موجودات الطبيعة وللنفس الأولوية على الجسم في الكائنات الحية، وهذه الرؤية التي أوردها في كتاب «النفس» بأن النفس والجسد مبدأين للكائن الحي، تتنافى وتتناقض مع آرائه عنهما في مؤلفاته الأخرى، إذ ينظر إلى هذين المبدأين من حيث علاقة التأثير المتبادل بينهما، وعدّ النفس هي الحاكم والمؤثر الدائم في الجسد، ويوليها الاهتمام والرعاية على حساب الجسد، فيقول:

«الكائن الحي مركب أولاً وقبل كل شيء من نفس وجسد، أحدهما وفقًا لطبيعته يأمر، والآخر يطيع (...) فبديهي ومن الطبيعي والمفيد للجسم أن يكون خاضعًا للنفس»[٢].

وبعيدًا عن كل التنافر والتناقض في مواقف أرسطو السابقة، هناك سمة تسم شخصه كفيلسوف وهي الانتقائية في نقد الفلاسفة السابقين عليه، لقد نقد أفلاطون في قسمة النفس ورأيه ورأي الفيثاغوريين القائل بالتناسخ وخلود النفس وعلاقتها بالجسد، وكون

---

١. كرم ومدكور، *دروس في الفلسفة*، ص١١٤؛ وراجع أيضًا: كرم، *تاريخ الفلسفة اليونانية*، ص٢٠٨ ـ ص٢٠٩.

٢. أرسطو، *السياسة*، ١٢٥٤ب، ص٣٨٢ ـ ص٣٨٣.

المعرفة تذكر، دون أن يقدم شرحًا أو برهانًا جديدًا في أي مسألة من هذه المسائل، لا بل عاد وارتكس على كثير من القضايا التي نقدها، معتمدًا على قاعدة بناءً على خطأ غيري، فإن رأيي هو الصحيح، إضافة إلى اعتماده على حل كثير من طروحاته الفلسفية بطريقة جدلية، وإثباتها وتدعيمها حجاجيًا في مقابل طروحات فلسفية تناقضها، في سبيل شق طريق مستقل لفلسفته مغايرًا لفلسفة أستاذه التي نقدها بشدة.

وهذا يتيح لنا التساؤل: هل جاء الموقف الأرسطي في الغاية من وجود الإنسان في الحياة متسقًا خاليًا من التناقض على خلاف ما أسلفنا عرضه في الحديث عن نشأة الإنسان وتحديد طبيعته؟ هذا ما سنبحثه في التالي.

الغاية من الوجود الإنساني

إن المنهج الأرسطي الفلسفي هو منهج غائي، فكل ما في الوجود يسعى في وجوده إلى تحقيق غاية معينة تلائمه بالطبع، والغاية هي الهدف النهائي الذي لا غاية ترجى بعده، والغاية الحقيقية للوجود الإنساني هي تحقيق سعادة الفرد والجماعة، التي تناسب النفس الإنسانية العاقلة، حيث إن هذه الغاية هي حياة ذات نشاط نبيل يدعو قوى الإنسان العاقلة للعمل على تحقيق الصورة الأكثر كمالاً والتي تخصه كإنسان، وتحصيل الخير الذي يقصد إليه الكل وفيه تتعين غاية الحياة؛

«نقول «غاية الحياة»، لأن الغايات وإن تعددت فهي مرتبة فيما بينها، يخضع بعضها لبعض ويؤدي إليه، ولابد من الوقوف عند حد في سلسلتها، أي الانتهاء إلى غاية قصوى لها قيمتها بذاتها وتتوجه إليها الأفعال جميعًا، هذه الغاية من غير شك الخير الأعظم، وإن معرفتها لتهمنا إلى أكبر حد، لأن على معرفة الخير يتوقف توجيه الحياة»[1].

ويمكننا إجمال الغاية من حياة الإنسان وفق أرسطو في ما يلي:

---

١. كرم، *تاريخ الفلسفة اليونانية*، ص٢٣٢؛ راجع أيضًا: أرسطو، *علم الأخلاق إلى نيقوماخوس*، ج١، ك١، ف١، فقرة ١٠٩٤.

تحصيل السعادة

يقصد الإنسان في جميع أفعاله الخير، وتحصيل السعادة، وإن الخير والسعادة والنجاح، كلها مترادفات في الثقافة اليونانية، إلاّ أن هذه المترادفات لا تحدد الماهية، الحقيقة لمفهوم السعادة، لأن السعادة على أنواع منها:

أ) السعادة الحسية: وهي تحصيل اللذات المستمر.

ب) السعادة السياسية: وتكون بتحصيل حياة السلطة والقوة وممارسة هذه الحياة.

ج) السعادة بالمعنى النظري: وتكون بممارسة حياة التأمل والنظر والفكر الخالص.

وتحصيل الإنسان لسعادته يلزمه شرطان:

الأول. أن يكون خير الإنسان خيراً تامًا لذاته ولا يكون وسيلة وهدف لغاية أبعد.

الثاني. أن يكون هذا الخير كفيلاً وحده أن يحقق سعادته في الحياة دون حاجة لخير آخر.

ومن ثم السعادة هي: «**اللذة الناشئة من تحصيل الإنسان لكمال الفعل المقوم لطبيعته**»[١]؛ أي: إن السعادة هي العمل على تحقيق الكمال الذي هو مصدر كل لذة حقيقية، فسعادة الإنسان أن تعمل نفسه الناطقة المتميزة بالعقل بحسب كمالها المنوط بها.

وإن الإنسان ينزع إلى تأمل الخير الأسمى بوصفه أقصى درجات السعادة، إنه السعادة الدائمة التي تطلب لذاتها، فإن مزاولة النظر العقلي المطابق لفضيلة العقل النظري هو الذي يعود علينا بالسعادة المطلقة، وإن الإنسان يزاول النظر بما فيه من جزء إلهي هو العقل، إلاّ أنه لا يزاوله باستمرار، لذلك سعادته ناقصة ولو تمكن أن يملأ النظر حياته، لنال السعادة كاملة[٢].

يجب علينا أيضًا عدم الخلط بين الفاضل والسعيد لأن ماهية السعادة تختلف فيما

---

١. بدوي، *أرسطو*، ص٢٥٦.

٢. كرم، *تاريخ الفلسفة اليونانية*، ص٢٤٩.

بينها، لأن العامة ترى السعادة في الجاه والمجد والثروة والسلطة، أما الخاصة كأفلاطون وأتباعه، يرون السعادة والفضيلة في التشبه بالخير الأقصى القائم بذاته في عالم مفارق، إنه الخير الكلي مصدر كل خير.

هذه هي السعادة كما فصلها أرسطو، وفي الحقيقة إن رأيه فيها، يخالف طبيعة واقع الحياة المعاش، وطبيعة الإنسان كحيوان عاقل يجد غايته في النشاط الكامل لقوى الحياة التي تخصه من نمو وتغذي وإنتاج وصولاً إلى الصورة الأكثر كمالاً لقواه العقلية التي تميزه كإنسان، بما يتضمنها من خيرات خارجية كالمال والأصدقاء، وخيرات جسدية من الصحة والجمال، إضافة إلى خيرات النفس في الصلاح والفضيلة، وهي أكثر تحقيقًا لمعنى الخير والسعادة التي يرومها الإنسان من حياته، فتستقيم فضائله العملية والعقلية التي يقوم عليها علم الأخلاق؛ وهو العلم الذي يُعنى بأفعال الإنسان بما هو إنسان، ويهتم بتقرير ما ينبغي عمله وما ينبغي تجنبه لتنظيم حياة الموجود البشري وتبريرها على أحسن وجه، وليس قصرها على التأمل النظري للمحرك الأول اللامتحرك[١].

لا نجانب الصواب إذا ما قلنا إن كلام أرسطو في السعادة لم يحدد ماهيتها وجوهرها الحقيقي، من حيث أنها تبحث في خير الإنسان، وأبقى مسألة السعادة معلقة، دون أن يعين لها موضوعًا خاصًا تبحث فيه؛

> **«وقصر السعادة على خير النفس باعتباره خير الإنسان بما هو إنسان، مع تقديره للخيرات الجسمية والخارجية كسائر اليونان (...) فجاءت محاولته هذه مثالاً جدليًا في تحويل الآراء العامة إلى الوجهة الصحيحة، كما كان يفعل سقراط، واستخلاص مبدأ العلم من الأقوال المأثورة»[٢].**

كما أنه عاب على أفلاطون قصر السعادة على تأمل المثل، أليس نزوع الإنسان إلى

---

١. مهدي بخيت، *الفلسفة الإغريقية ومدارسها*، ص٢٥١.

٢. كرم، *تاريخ الفلسفة اليونانية*، ص٢٣٥.

تأمل الخير الأسمى الممثل للسعادة القصوى هو نكوص على مثل أفلاطون؟ حيث لا فرق بين المثل «الخير الأقصى» وبين المحرك الأول اللامتحرك «الخير الأسمى» الأرسطي، حيث كان من الأجدى للتلميذ إقامته مثال الخير ليكون غاية للخير والتأمل السعيد، وجنب نفسه هذا التخبط في الآراء، أم أن كبريائه بكونه ناقد المثل جنح به إلى منح الإنسان سعادة ناقصة؛ لأنه لا يمتلك عقلاً مفارقًا، يمارس حياة النظر والتأمل بصورة دائمة دون انقطاع، وبالتالي يوجد نقص و خلل في غائية الإنسان التي حرمته السعادة الكاملة «فالإنسان قد فاتته غايته بينما سائر الموجودات تحقق غايتها»[١].

هذه عيوب ونقائض تحصيل السعادة، فهل جاء تحقيق اللذة أحسن حالاً.

تحقيق اللذة

يرفض أرسطو التصور الأفلاطوني الذي أخرج اللذة من غايات الوجود الإنساني على اعتبار أن اللذات متغيرة، وعدَّ طلب اللذة مظهرًا من مظاهر طلب الإنسان للحياة، لا بل هناك نوعًا من التكافؤ بين الحياة واللذة لأنه من المستحيل تصور وجود إنسان يقبل على الألم ويتجنب اللذة، لأن اللذة تتمتع بجاذبية البديهيات العقلية، وهي شبيهة بقانون الهوية «أهي أ» ولكن في مجال السلوك الإنساني وليس في المنطق، فاللذة والحياة مرتبطان ارتباطًا وثيقًا، لا مجال للفصل بينهما إلاّ في الذهن.

---

١. المصدر نفسه، ص٢٤٩؛ وحسب ما يرى أرسطو أن السعادة تدفع صاحبها إلى ترك الواجب الإنساني خاصة إذا كان الواجب يحرمه شيئاًمن الخيرات التي هي ضرورية لتحقيق سعادته التي هي غاية الحياة في نظره، وفي هذا يقول سانتهلير: من الخطأ الفاحش أن تكون غاية الحياة هي السعادة، فإن في هذا سوء مشاهدة الأشياء وتضليلاً للضمير. انظر، أرسطو، *علم الأخلاق إلى نيقوماخوس*، المقدمة، ص٧٥؛ وانظر أيضًا: ريفو، *الفلسفة اليونانية «أصولها وتطوراتها»*، ص١٧٩.

فاللذة ثمرة لازمة وضرورية لممارسة الإنسان لقواه الطبيعية، وأن الحياة الخالية من اللذة لا يمكن أن تتصف بالسعادة، إنها الكمال المقترن بتحقيق قوى النفس لوظائفها الخاصة بالفعل، إذن اللذة:

«ظاهرة نفسية، أصلها أن للإنسان قوى تتطلب العمل، وأن لكل منها موضوعًا تتجه إليه طبعًا، فإذا عملت نتجت لذة، فليست اللذة غاية في الأصل (...) إذن ليست اللذة شيئًا متمايزًا عن الفعل ولكنها ظاهرة مصاحبة للفعل، تضاف إليه كالنضارة إلى الشباب، فقيمتها تابعة لقيمة القوة والفعل والموضوع»[1].

فليس هناك لذة بدون ممارسة الوظائف الحيوية التي تبلغ غاية كمالها، ولكل من هذه الوظائف الحيوية لذتها الخاصة، التي تقترن بها عند ممارستها على الوجه اللازم، وهذا يعني اختلاف مراتب الملذات باختلاف مراتب هذه الوظائف الحيوية، فالبصر مثلاً أشرف من السمع والشم والذوق واللمس.

ونظر أرسطو إلى اللذة نظرة سكونية تخرجها من كل صيرورة، وعدّها:

«حالة سكون مطلق، كحالة سكون الصورة بعد أن تتحقق على الوجه الأكمل بالنسبة إلى شيء»[2]؛

أي إن اللذة هي خلو من كل حركة، كونها سكونًا مطلقًا، وهي كمال كونه لا أثر للقوة فيها، وهذا يقودنا إلى أن هذه اللذة قريبة جدًا من لذة تأمل مثال الخير الأفلاطوني، كأن فيلسوفنا يناقض ذاته ويجعل من اللذة وكأنها الخير الأقصى:

«إن هذه اللذة هي كالتاج الذي يعلو هذا النشاط، أي أنها في هذه الحالة ستكون شيئًا مضافًا عاليًا بالفعل على النشاط أو الفعل الذي هي تاجه، وفي هذا تقترب كثيراً من الخير الأفلاطوني الذي هو عالٍ على الموضوعات (...) فيقول في هذه الحالة: إن الخير الأسمى لا يمكن أن يتحقق إلاّ في الحياة النظرية، لأنه تحقيق لأعلى درجة من درجات

---

١. كرم ومدكور، *دروس في الفلسفة*، ص١١٥؛ وراجع أيضًا: فخري، *أرسطوطاليس «المعلم الأول»*، ص١٢٥.

٢. بدوي، *أرسطو*، ص٢٥٦.

الكمال؛ والسكون بالنسبة إلى الإنسان، إنما يتم فيه هذه الحالة الأخيرة، حالة الحياة النظرية»[١].

فاللذة هنا موضوعها المعقول، والخير بذاته، إنا لذة نظرية مجردة، مفارقة لا صلة لها باللذات الحسية، إنها لذة تعقل المعشوق الأول «المحرك اللامتحرك» هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى نرى أرسطو يصف اللذة بأنها حالة عرضية، القصد منها تحقيق اللذة فقط؛ لذلك كثيراً ما كان يشيد باللذات الحسية المختلفة؛ لأن طبيعة اللذة تكمن في كونها شيئًا مضافًا للفعل، وهذا يعني أن اللذة ذات وجهين متناقضين معقول محسوس، أم أن المعلم الأول يريد أن يقول أن قصد الإنسان في الحياة الكمال الذي هو تحقيق الفعل، أما عرضيًا غايته تحقيق اللذة والشهوات.

يتضح مما سبق أن موقف أرسطو فيما يتصل بمسألة اللذة، كان موقفًا متذبذبًا مازجًا ما بين اللذة العقلية، وما بين اللذة الحسية أو الشهوات، فثمة وجود هوة وفجوة كبيرة تجمع ما بين هذين النقيضين، العقل والرغبة في بوتقة واحدة، وعلى الرغم من كل جهوده المبذولة في محاولة إزالة هذه الفجوة عن طريق إرجاعه اختلاف اللذات فيما بينها إلى تفاوت أعمال الإنسان في الخير والشر، أي إن قيمتها مقرونة بالعمل الذي تصاحبه، كشعور الإنسان باللذة عند إتمامه لعمل ما، إلاّ أن ذلك لا يغفر لرجل المنطق الجمع بين متضادين في آن معًا، لأنه يعود ويؤكد أن أشرف أنواع اللذة على الإطلاق هي اللذة المصاحبة للنشاط العقلي الصرف، لذة النقاء الدائم[٢] التي تجعل الإنسان إنسانًا، وبالتالي إن غايتنا ككائنات بشرية هي أن نحوز نفسًا فعالة، تناسب العقل النظري الفعال، موضوع التأمل والنظر.

---

١. المصدر نفسه، ص٢٥٧ ـ ص٢٥٨.

٢. مطر، *الفلسفة عند اليونان*، ص٣٤٤؛ وراجع أيضًا: هرش، *الدهشة الفلسفية*، ص٧٢.

الفضيلة

إن الفضيلة الأخلاقية نتاج طبيعي للوجود الإنساني المنذور من أجل تحقيق الغاية التي وجد من أجلها وهي الكمال بالفعل، فإذا انتهج الإنسان طريق الحكمة والعقل سُمِيَّ فاضلاً، أما إذا اتبع شهواته وملذاته طبع قواه بحال مضادة للفضيلة وهي الرذيلة، فالفضيلة تكتسب بالتعلم والمران، وتُفقد بإتيان أفعال مضادة لها.

والفضيلة وفق المنهج الأرسطوطالي هي مرتبة وسط ما بين الإفراط والتفريط، «**إنها وسط بين رذيلتين إحداهما بالإفراط والأخرى بالتفريط**»[١]، كالشجاعة وسط ما بين الجبن والتهور، وإن عقل الإنسان هو الحد الذي يعين الفضيلة، إذ لا وجود للفضيلة إلاّ إذا صدر الحكم فيها عن عقل الإنسان وإرادته في تقييم الاشياء إلى حسنة وقبيحة.

والفضائل على نوعين:

١. فضائل معقولة: وتخضع في اندفاعها وتحققها للعقل، وتسمى أيضًا فضائل نظرية ومثالها الحكمة والتأمل والفطنة.

٢. فضائل غير معقولة: تخضع في تحققها واندفاعها للشهوة والرغبة ومن الممكن أن تخضع أحيانًا للعقل، مثالها العفة والعدالة.

لهذا اختار أرسطو فكرة الوسط كقاعدة ذهبية[٢]، تناسب الإنسان، والسؤال الذي يطرح نفسه، أليس الوسط بين رذيلتين نقصًا بالنسبة إلى الطرف المفرِّط فيه؟ وهل هذا الوسط ثابتًا بالنسبة لكل البشر، أم أنه يختلف مقياسه باختلاف الإنسان ومزاجه وعاداته وملكاته؟ وكيف تهيأ له كمنطقي يعلم أن المتضادين هما الطرفان اللذان بينهما غاية الخلاف، أن يجمع بين فضيلتين متعارضتين؟ وهل تنطبق قاعدة الوسط على كل الفضائل دون استثناء؟

---

١. أرسطو، *علم الأخلاق إلى نيقوماخوس*، ك٢، ب٦، ف١٤، ص٢٤٨.

٢. هرش، *الدهشة الفلسفية*، ص٧٢.

وبمطالعة نقدية لمفهوم الفضيلة وقاعدة الوسط الذهبي، نجد أن صاحب المنطق، لم يكن منطقيًا مع نفسه على الرغم من استعارته فكرة الحد الأوسط من المنطق، وبنى عليها مفهوم الفضيلة الأخلاقي، إضافة إلى أن فكرة الوسط ذاتها، يَلُفُّها الكثير من اللبس والغموض، وتثير من المشاكل أكثر مما تحل، لأنها تجمع بين صفتين متعارضتين ومتضادتين، وعلى الرغم من تأكيد المعلم أنه لا يقصد بالوسط «الوسط الرياضي»[١]، وإنما هو وسط اعتباري كونه أميل لأحد الطرفين منه للآخر، فالكرم أقرب للتبذير منه للتقتير، وكثيراً ما يكون الوسط تارة أقرب للإفراط وأخرى أقرب للتفريط.

وقد يقصد أرسطو بالتضاد، التضاد بمعناه الأخلاقي الذي يحمل معنًا مغايرًا للتضاد المنطقي، فيكون الوسط الذهبي، القمة العليا والدرجة الأولى للفضيلة، وعلى فرض أن ذلك صحيحًا، إلاّ أنه لا يحل الإشكال إلاّ حلاً لفظيًا ولغويًا، وعندها باستطاعتنا تسمية هذا الوسط بأي اسم نشاء[٢].

ومن الصعوبات التي وقع فيها أرسطو كيفية تطبيق قاعدة الوسط وتعينها في الفضائل، ومن ثمَّ كيف يمكننا أن نعين وسطًا في الأشياء التي هي شر بذاتها؟ أي هل يمكننا الحديث عن وسط في السرقة؟ وما هما الطرفان اللذان تعتبر السرقة وسطًا بينهما؟.

ويقدم لنا «عبد الرحمن بدوي» حلاً لهذا الإشكال فيقول: في حالة الأشياء التي هي شر بالذات، لا يمكن أن نعين الوسط وكذلك الحال ينطبق على الخير بالذات الذي لا يمكن إطلاقًا أن نتحدث عن وجود وسط بمعنى الخير، ففضيلة التأمل العقلي الصرف من المستحيل القول إنها فضيلة وسط بين رذيلتين أحدهما تفريط في الفكر والأخرى

---

١. أرسطو، *علم الأخلاق إلى نيقوماخوس*، ك٢، ب٦، ف٧، ص٢٤٥.

٢. بدوي، *أرسطو*، ص٢٦٠ ـ ص٢٦١.

إفراط فيه[١].

خلاصة ما سبق عرضه أن الرأي الأرسطي في الغاية من الوجود الإنساني جاء متذبذب المواقف، متناقض الآراء، مقتضب الشرح والبرهان، ظنًا منه أن استخدام القياس المنطقي في التدليل على قضايا الأخلاق يجعلها مقبولة، إلاّ أنه على العكس أثبت تهافت براهينه وضعفها، وعلى الرغم من واقعيته وانطلاقه من واقع الإنسان المعاش وتأكيده على أن سعادته تتوقف على الكثير من متطلبات الحياة وملذاتها التي تحركه كإنسان، إلاّ أنه لم يكن مقنعًا في عرض مكنوناته؛ فلم يُفلح في تحديد ماهية السعادة، وناقض ذاته ومنطقه في تحديد صفة اللذة وصلتها بالخير، إضافة إلى أنه لم يُعنَ بترتيب الفضائل وتمييزها بعضها عن بعض، اللهم إلاّ تمييزًا عامًا، فوقع في سلسلة من النقائض والمفارقات، يُعاب على مؤسس علم المنطق ألاّ يحاكم عقله وقوانين فكره قبل الإقرار فيها. وكان جلَّ اهتمامه هو التأكيد على مقولته الشهيرة «الطبيعة لا تفعل شيئًا عبثًا»، وكذلك الحياة الإنسانية ليست عبثًا، وأفعال الإنسان تهدف إلى غاية عبر عنها بوجوهٍ مختلفة هي السعادة، واللذة والفضيلة، إلاّ أنها ابتدأت واقعية وانتهت مثالية تتأمل «غاية الغايات» أو «الخير الأقصى».

ونرجو أن يكون قد أصاب في تحديده لموقع الإنسان في سلم الوجود.

موقع الإنسان في سلم الموجودات

تشكل الموجودات في النسق الفلسفي الأرسطي سلمًا متدرجًا يبدأ بأبسط الكائنات وينتهي بأشدها تركيبًا، إلاّ أن هذا التدرج ليس تدرجًا تصاعديًا كما هو الحال في الموجودات الأفلاطونية، وإنما هو تدرج من الأبسط إلى الأعقد على أساس تدرج الصور في الكائنات الحية؛ أي تدرج وظائف النفس التي هي صورة الكائن الحي[٢].

١. المصدر نفسه، ص٢٦١ ـ ص٢٦٢؛ وانظر أيضًا: كرم، ***تاريخ الفلسفة اليونانية***، ص٢٣٧ ـ ص٢٣٨.

2. Herman, ***Aristotle***, p131.

وتبدأ سلسلة الكائنات المترابطة من المادة غير الحية، ثم النبات، فالحيوان، وفي المرتبة الأخيرة الإنسان، وإن وضعه للإنسان في قمة هرم الموجودات، ما هو إلاّ إثبات لصحة منهجه الغائي، في أن كل الموجودات دونه موجودة لأجله؛ فالنبات يوجد من أجل الحيوان، والحيوان من أجل الإنسان، حيث يمده بالغذاء واللباس.

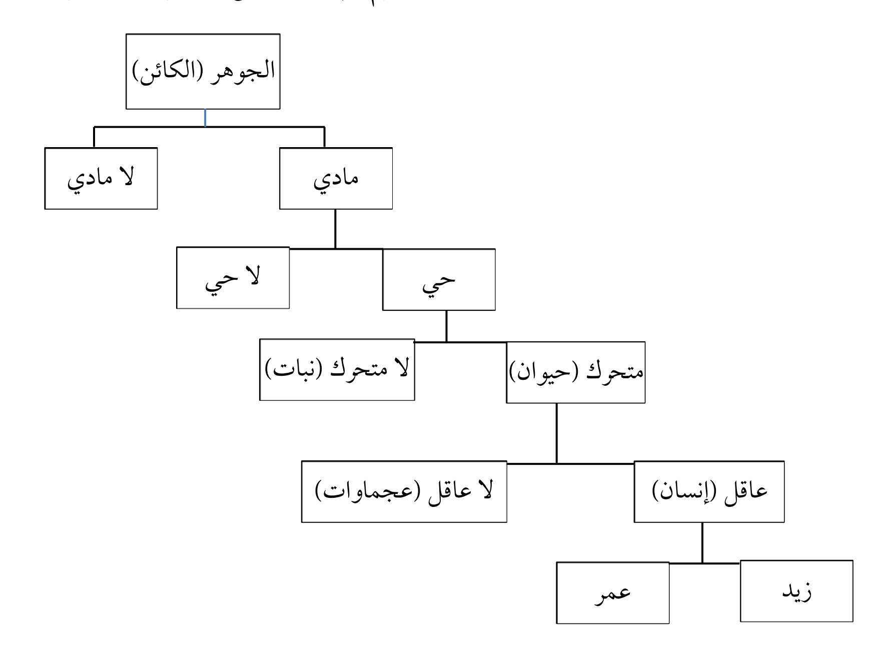
والإنسان هو الموجود الحقيقي، وهو الجوهر الثاني منطقيًا الذي يكون موضوعًا لقضية ما، وهو نقطة انطلاق المعرفة التي تبدأ بملاحظاته الحسية وتنتهي بمنحنا معارف كلية ثابتة، وهو الأساس المتين في بناء النظرية السياسية والمدينة المثلى، فالإنسان حيوان اجتماعي أو مدني بالطبع[١]، يتناسب مع كون الدولة كائن عضوي يجمع في نفسه خلايا عديدة هي الأُسر، ولا دور للإنسان في بناء الدولة إلاّ كونه فردًا في أسرة، مما يمنح الإنسان الاستقلال وشيئًا من الحرية، من أجل القيام بكل واجباته تجاه الدولة، كما كان الإنسان العماد الحقيقي لعلم الأخلاق.

ويمكننا إيضاح مكانة الإنسان في الوجود كما وُضحت في شجرة فورفوريوس في الشكل التالي[٢]:

---

١. أرسطو، *السياسة*، ك١، ص٩٢ ـ ص٩٧؛ وانظر أيضًا: بدوي، *أرسطو*، ص٢٦٥ ـ ص٢٦٦.

٢. الجزر وآخرون، *المنطق التقليدي*، ص١٢٧.



شجرة فورفوريوس وتوضيح موقع الإنسان في سلسلة الموجودات.

والحقيقة الكامنة خلال المكانة التي منحها أرسطو للإنسان، أنها هي الأساس والأصل الذي يوضح سلامة نسقه الفلسفي ويُعلن واقعيته في مقابل مثالية أفلاطون التي انتقدها بشدة.

خاتمة

بعد عرضنا المكثف لمفهوم الإنسان ما بين أفلاطون وأرسطو وقراءته قراءة نقدية فاحصة، نجد أن مفهوم الإنسان والبحث في طبيعته ونشأته، كان جزء لا يتجزأ من قضايا البحث الفلسفي التي لم تغب عن العقل الإغريقي منذ بداياته، ونضجت بصورة أوضح عند أفلاطون وأرسطو بعد أن أجج السفسطائيون وسقراط فتيلها. حيث شغل مفهوم الإنسان حيزاً كبيراً في النسقين الأفلاطوني والأرسطي، وكان واحدًا من القضايا الأساسية التي تناولوها بالدراسة والتحليل، فاحتل مكانة عظيمة، بوصفه جوهر نظرياتهم في المعرفة

والوجود والأخلاق والسياسة. إلاّ أن هذه المكانة يعتريها الكثير من مواضع الضعف والتهافت وفي كثير من الأحيان التناقض والارتكاس على الأساطير والمعتقدات الدينية القديمة في التدليل عليها، كما فعل أفلاطون في تحديد طبيعة النفس الإنسانية وفي الحديث عن خلود النفس وبقائها بعد الموت، وجعل الإنسان مكان مفهوم المشاركة أو المحاكاة كصلة وصل بين العالمين المعقول والمحسوس، فلم ترق براهينه وآراءه لمرتبة البرهان الفلسفي، وظلت حبيسة عالم المثل الأسطوري والمعتقدات الأورفية والفيثاغورية التي لم يستطع التحرر من سلطانها، ومنح الإنسان موقعًا وجوديًا يثبت صحة قضاياه الفلسفية.

أما أرسطو المنطقي لم يكلف نفسه عناء البحث في القضايا التي أربكت أستاذه قبله كخلود النفس وعلاقتها بالجسد، ورأى أنها تفنى بفناء الجسد، والغاية من وجود الإنسان هي تحقيق الخير بصوره المتعددة من السعادة واللذة والفضيلة، هذه الصورة التي كشفت النقاب عن هنات الموقف الأرسطي من مفهوم الإنسان، فجاءت أقواله متباينة ومتناقضة في كثير من الوجوه، ولم يسعفه منطقه وقوانين الفكر العاصمة للذهن من الوقوع في الخطأ، من تجنب الوقوع في هذه الأخطاء والارتباكات الفكرية. وبذلك مثل أفلاطون الشق المثالي المفرط في روحانيته وجسد أرسطو الشق الواقعي المفرط في عقلانيته، دون أن يصلا بنا إلى تقديم عرض فلسفي موضوعي خالٍ من العثرات الفكرية والمنطقية، حيث ألبس كل منهما، مفهوم الإنسان حلة تتناسب مع إثبات صحة نظرياته الفلسفية.

المصادر

ابن رشد، *تفسير ما بعد الطبيعة*، تحقيق موريس بويخ، ج٢، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٣٨.

أبو ريان، محمد علي، *تاريخ الفكر الفلسفي «أرسطو والمدارس المتأخرة»*، ج٢، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ط٣، ١٩٧٢.

ـــــــ ، *تاريخ الفكر الفلسفي «من طاليس إلى أفلاطون»*، ج١، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٠.

أرسطو طاليس، *في النفس*، ترجمة اسحق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٤.

أرسطو، *السياسة*، ترجمة أحمد لطفي السيد، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٧٩.

ـــــــ ، *طباع الحيوان*، ترجمة يوحنا بن البطريق، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الكويت، وكالة المطبوعات: ١٩٧٧.

ـــــــ ، *علم الأخلاق إلى نيقوماخوس*، ترجمه من اليونانية بارتملي سانتهلير، نقله للعربية: أحمد لطفي السيد، ج١و٢، القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٩٥١.

ـــــــ ، *كتاب النفس*، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة الأب جورج شحاته قنواتي، تصدير مصطفى النشار، ط٢، ٢٠١٥.

أفلاطون، *الأصول الأفلاطونية «فيدون»*، ترجمة وتعليق نجيب بلدي وآخرون، تقديم مصطفى النشار، ج١، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ٢٠١٥.

ـــــــ ، *الطيماوس واكريتّيس*، تحقيق ألبير ريفو، ترجمة: الأب فؤاد جرجي بربارة، دمشق، منشورات وزارة الثقافة السورية للكتاب، ط٢، ٢٠١٤.

ـــــــ ، *المحاورات الكاملة*، ترجمة: الأب فؤاد جرجي بربارة، تحقيق وتقديم: أوغست دييس، دمشق، الهيئة العامة السورية للكتاب: ط٢، ٢٠١٤.

ـــــــ ، *المحاورات الكاملة*، ترجمة: شوقي داود تمراز، ج ١ و ٥، بيروت، الأهلية للنشر، ١٩٩٤.

ـــــــ ، جمهورية *أفلاطون*، ترجمة وتقديم فؤاد زكريا، الإسكندرية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ٢٠٠٤.

ــــــــــ ، *في الفضيلة «مينون»*، ترجمة وتقديم عزت قرني، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر: ٢٠٠١.

ــــــــــ ، *محاورة بروتاجوراس*، ترجمة محمد ظاظا، مراجعة علي سامي النشار، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للنشر، ١٩٧٠.

ــــــــــ ، *محاورة فايدروس لأفلاطون أو عن الجمال*، ترجمة وتقديم: أميرة حلمي مطر، دار غريب: القاهرة، ٢٠٠٠.

بدوي، عبد الرحمن، *أرسطو*، الكويت، وكالة المطبوعات، ط٢، ١٩٨٠.

ــــــــــ ، *أفلاطون*، الكويت، وكالة المطبوعات، ١٩٧٩.

بران، جان، *أرسطو واللوقيون*، ترجمة وتحقيق: جورج أبو كسم، تقديم: عادل العوا، دمشق، الأبجدية للنشر والتوزيع، ١٩٩٤.

بن التوهامي مفتاح، الجيلاني، *فلسفة الإنسان عند ابن خلدون*، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠١١.

ثيوكاريس، كيسيديس، سقراط مسألة الجدل، ترجمة: طلال السهيل، دار الفارابي للنشر: بيروت، ٢٠٠٦.

الجزر، هنى، وآخرون، *المنطق التقليدي*، دمشق، منشورات جامعة دمشق، ٢٠١٧.

حلمي مطر، أميرة، *الفلسفة عند اليونان*، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٦٨.

حنفي، عبدالمنعم، *المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة*، القاهرة، مكتبة مدبولي، ط٣، ٢٠٠٠.

دييس، أوجست، *أفلاطون*، ترجمة محمد إسماعيل، دمشق، الهيئة السورية العامة للكتاب: ط٢، ١٩٩٨.

ريفو، ألبير، *الفلسفة اليونانية «أصولها وتطوراتها»*، ترجمة: عبد الحليم محمود وأبو بكر زكري، القاهرة، مكتبة دار العروبة، ب. ت.

زيدان، محمود، *مناهج البحث الفلسفي*، الإسكندرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧.

ستيس، ولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر:

القاهرة، ١٩٨٤.

سعد الدين، جلال، *معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية*، دار الجنوب: تونس، ب.ت.

السيد نعيم، محمد، وجاد حجازي، عوض الله، *في الفلسفة الإسلامية وصلاتها بالفلسفة اليونانية*، القاهرة، دار الطباعة المحمدية في الأزهر، ط٢، ب. ت.

صليبا، جميل، *المعجم الفلسفي*، ج١، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٠.

فخري، ماجد، *أرسطوطاليس «المعلم الأول»*، بيروت، المطبعة الكاثوليكية: ١٩٥٨.

فرنر، شارل، *الفلسفة اليونانية*، ترجمة تيسير شيخ الأرض، منشورات دار الأنوار، ط١، ١٩٦٨.

فؤاد الأهواني، أحمد، *أفلاطون*، القاهرة، دار المعارف بمصر، ط٤، ب. ت.

ـــــــــ ، *فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط*، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٤.

قاسم، محمود، *في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام*، القاهرة، مكتبة الأنجلو مصرية، ط٢، ١٩٦٢.

كرم، يوسف و مدكور، إبراهيم، *دروس في الفلسفة*، بيروت، عالم الأدب، ٢٠١٦.

كرم، يوسف، *تاريخ الفلسفة اليونانية*، دمشق، دار التنوع الثقافي، طبعة جديدة، ٢٠١٩.

محمد عويضة، كامل محمد، *حصاد الفكر الفلسفي اليوناني*، مراجعة محمد رجب البيومي، بيروت، دار الكتب العلمية: ١٩٩٥.

مرحبا، محمد عبد الرحمن، *من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية*، ج١، بيروت، عويدات للنشر والطباعة، ط٢٠٠٧.

مهدي بخيت، محمد حسن، *الفلسفة الإغريقية ومدارسها من طاليس إلى أبروقلوس*، إربد، عالم الكتب الحديث، ٢٠١٥.

وهبة، مراد، *المعجم الفلسفي*، القاهرة، دار قباء الحديثة، ٢٠٠٧.

هرش، جان، *الدهشة الفلسفية*، ترجمة محمد آيت حنّا، بيروت، منشورات الجمل، ٢٠١٩.

Aristotle, *Deparibus Animaliu*, Transl by: William Ogle, under the editorship of: J. A. smith and W.D. Ross, in the works of Aristotle, Vol. 15the, Clarendon press, Oxford, 1949.

Beck, Stanley. D., *The simplicity of science*, Macillan Co; New York, 1956.
Burnet, J., *Greek philosophy*, London, macmillans co LTD, 1961.
Cuthrie, N.C.R., *Socrates*, Cambridge, University press, 1971.
Field, G. C., *The philosophy of plato*, London, Oxford University press, 1949.
Herman, Jhon, Pandall, *Aristotle*, London, Columbia University press, New York, 1971.
Plato, *Politicus*, Transl: with interoductory Essays and Footnotes by: J.B Skemp im plato's statesman, London, Routledge and kegan poul, 1952.

حقوق الإنسان في بلاد الإغريق

د. محمد مرتضى[1]

لا يبدو الأمر سهلاً عندما يتعلَّق بالحديث عن حقوق الإنسان، في مجتمع بُنِي على قيم ومفاهيم تختلف في كثير من جوانبها عن القيم والمفاهيم التي نؤمن بها نحن اليوم؛ فبينما تؤكِّد جميع البروتوكولات الحديثة على حقوق المرأة، والطفل، وحقوق الرأي والتعبير، والحريَّة الشخصيَّة للفرد، والمساواة أمام القانون، وعدم التمييز العنصريِّ على أساس اللَّون أو العرق، فإنَّنا نجد أنَّ تلك الحقوق كانت مهضومة في المجتمع اليونانيِّ، والذي قام، بالأساس، على فكرة تفوُّق العنصر اليونانيِّ على سائر البشر الذين نعتوهم بالبرابرة، وعلى أساس دنيويَّة مكانة المرأة مقارنة بالرجل، وعلى مبدأ استعباد الإنسان لأخيه الإنسان. إنَّ هذه المفاهيم لم تكن سائدة في المجتمع وحسب، بل كانت أيضًا تُعدُّ من فضائله. وهكذا، سيسهل علينا تصوُّر حجم الفروق الحقوقيَّة والإنسانيَّة التي كان يعاني منها هذا المجتمع، ناهيك بالفروق الاجتماعيَّة ما بين الأحرار أنفسهم؛ والتي كانت تبيح للنبلاء استغلال طاقات المجتمع لمصالحها الشخصيَّة.

في هذا البحث، سنسعى لتتبُّع المعايير الأساسيَّة لحقوق الإنسان في المجتمع الإغريقيِّ، وسنعمل على تقويمها، ونبيِّن القدر الذي اتَّفقت فيه مع المعايير السليمة للمبادئ الإنسانيَّة العامَّة. وستكون نهاية الفترة التي يقاربها هذا البحث هي نهاية القرن الخامس قبل الميلاد؛ لكي يتسنَّى لنا معالجته بالصورة المناسبة والوافية. ولَئِن كانت

---

١. أستاذ الفلسفة الغربية في جامعة المعارف (لبنان)، والأديان القديمة في جامعة المصطفى العالمية (لبنان).

مراكز الدارسات والبحوث تُعنَى بالجانب القانونيِّ والسياسيِّ، فإنَّ تطوُّر القضيَّة التاريخيَّة لم يلق الاهتمام الكافي؛ لذلك كان من الواجب علينا إعادة مراجعة كتاب تاريخ الإغريق ومراجعه، ومحاولة استسقاء الكمِّ الكافي من المعلومات اللاَّزمة للبحث، وتركيبها، بما يكشف الجذور التاريخيَّة لحقوق الإنسان، والتي تُعدُّ المعيار الأسمى والمؤشِّر الأبرز في تقدُّم المجتمعات في وقتنا الراهن، فماذا كان نصيب الإغريق منها؟

تدوين القوانين

قد يكون مصطلح «حقوق الإنسان» مصطلحًا حديثًا، ارتبط بالثورة الفرنسيَّة التي أطاحت بالملك الفرنسيِّ لويس السادس عشر، بعدما تردَّت أحوال الجماهير الاقتصاديَّة والإنسانيَّة، ومثلما أسهمت هذه الثورة في إحداث انقلابات اجتماعيَّة جذريَّة، وفي تدوين قواعد ومبادئ حقوق الإنسان، كذلك أفضت الانطلاقة القويَّة لقوى الإنتاج في القرنين السابع والسادس قبل الميلاد في بلاد اليونان إلى العديد من التبدُّلات الجوهريَّة في المجتمع الإغريقيِّ[١]، وأسهمت في تدوين القوانين التي تُعدُّ أهمَّ وثيقة يمكن أن تحمي الإنسان من جور أخيه الإنسان، مع الإشارة إلى أنَّ مفهومنا الحديث عن القوانين يختلف عن مفهوم إغريق القرنين السابع والسادس قبل الميلاد حيث كان يُراد بالقوانين الأحكام الشاذَّة أو الغريبة التي تصدر عادة عن أفراد الطبقة الحاكمة الذين يدَّعون أنَّها تُعبرِّ عن إرادة الآلهة، بينما لم تكن تلك الأحكام في الواقع سوى استغلال واحتكار قديم بغيض وممقوت[٢].

لقد كانت الأحوال المعوجَّة في بلاد اليونان، وما رافقها من استغلال للإنسان من قبل أخيه الإنسان، تدعو إلى حاجة ملحَّة للإصلاح، وقد استجاب الأثينيُّون لذلك التحدِّي ولتلك الضغوط الجماهيريَّة القويَّة، والتي كادت تقلب الطاولة على رؤوسهم،

---

١. دياكوف، وكوفاليف، *الحضارات القديمة*، ج١، ص٢٩٠.

٢. حاطوم وآخرون، *موجز تاريخ الحضارة*، ج١، ص٤٢١.

وأتوا بمصلح فوَّضوه صلاحيَّة وضع قوانين جدِّيَّة، تضبط إيقاع المجتمع، وتردع الخارجين على الأعراف؛ هذا المصلح الجديد كان «دراكون»[1]، الذي وضع مجموعة قانونيَّة رادعة وقاسية جعلت عقوبة الإعدام عقابًا لأيِّ خروج أو انتهاك لهذه القواعد الحقوقيَّة، حتى قيل إنَّ تلك القوانين كُتبت بالدم لا بالحبر؛ لكن تلك القوانين التي وضعها داركون سنة ٦٢١ ق.م لم تكن ناجحة، ولم تحُسِّن أحوال المجتمع في قليل أو كثير[2]؛ لأنَّها لم تراعِ مبادئ حقوق الإنسان في العدالة، والحريَّة، والمساواة، بل إنَّ داركون نفسه قد اكتفى في قوانينه بجمع ما كان سائدًا من عادات وتقاليد في النظام الإقطاعيِّ، ولم يفعل شيئًا لإنقاذ المدنيين المرتهنين من العبوديَّة، أو للتقليل من استغلال النبلاء الأغنياء للفقراء؛ إذ بقيت الأوضاع الإنسانيَّة والاقتصاديَّة والسياسيَّة سيِّئة جدًّا بالنسبة إلى القاعدة العريضة من أفراد الشعب، التي كانت تضمُّ الفلاحين، والعمَّال، وصغار التجَّار. ورغم أنَّه قد وسَّع دائرة من لهم حقوق سياسيَّة بعض التوسعة، إلاَّ أنَّه ترك لزعماء الإقطاع السيطرة التامَّة على دور القضاء، ومنحهم حقَّ تفسير كلِّ ما يمسُّ مصالحهم في تلك القوانين[3]. وهكذا اكتفت قوانينه بمحاولة القضاء على المرض، من دون أن تعالج أسبابه ودواعيه! وبما أنَّ العدل أساس الملك، فقد تراجع دور أثينا الإقليمي؛ حيث لقيت هزيمة نكراء على يد غريمتها ميجارا، وفقدت جزيرة سلاميس لمصلحة هذه الغريمة. وانسجامًا مع قواعد القانون الجديد، حُظِّر على أيِّ أثينيٍّ فتح هذا الملف الشائك، وإلاَّ كان مصيره الإعدام![4]. وحتى نكون منصفين، نودُّ الإشارة إلى أنَّ نصَّ القانون الوحيد من وضع داركون، ولم يكن من عادات وتقاليد النظام الإقطاعيِّ، والذي وصلنا في نقش متأخِّر من سنة ٤٠٩ ق.م، والخاصِّ بجريمة القتل؛ نجده يفرِّق فيه بين القتل العمد

---

1. Darcon

٢. عبد الغني، «السياسة الأثينيَّة في القرن الخامس ق.م بين الازدهار والانكسار»، ص١٣٧.

٣. الطائي، *تاريخ الإغريق منذ فجر بزوغه حتى نهاية عصر الإسكندر*، ص٦٨.

٤. عبد الغني، «السياسة الأثينيَّة في القرن الخامس ق.م، م.س»، ص١٣٧.

والقتل الخطأ. ففي الحالة الأولى كان الإعدام جزاء لجريمة القتل العمد، أما القتل الخطأ فجزاؤه النفي، مع جواز العفو بشكل كليٍّ بعد إجراءات قانونيَّة محدَّدة، وردت تفاصيلها في النقش المذكور[١].

إذًا، لم تضع قوانين داركون أيَّ حلول للمشكلات المتفاقمة التي تزداد تعقيدًا، والتي أشرنا إليها، وهكذا، عدنا إلى المربَّع الأول، فأضحت الحاجة ملحَّة إلى مصلح حقيقيٍّ يعالج مكمن الداء لا أعراضه. ففي أوائل القرن السادس ق.م اختار أشراف أثينا أحدهم وكان يُدعى صولون[٢]، وهو من المشهود لهم بالحكمة ورجاحة العقل؛ ليصل إلى حلٍّ وسط بينهم وبين فقراء أثينا المتذمِّرين، وقد اجتهد صولون ما في وسعه لكي ينزع فتيل تلك الأزمة العاصفة، قبل أن تطيح بالجميع، وكان أول ما قام به غداة انتخابه أرخونا لسنة ٥٩٣/٥٩٤ ق.م[٣]؛ أنَّه منح الشعب حقَّ المشاركة في السلطة التشريعيَّة عن طريق مجالس الشعب «الجمعيَّة الشعبيَّة» الإكليزيا، كما جعل منحة قانون صولون للشعب، الحقَّ في المساهمة بانتخاب قضاته؛ إذ تمَّ الأخذ بمبدأ السيادة الشعبيَّة[٤]، واستصدر قانونًا يضمن عدم التلاعب بحريَّة المواطن الأثينيِّ تحت أيِّ ظرف؛ إذ ألغى جميع الديون التي كانت بضمان الشخص المدين أو الأرض، وهو القانون المشهور باسم سيسكثيا[٥] أي «رفع الأعباء»، وتحريم ومنع جميع القروض المستقبليَّة بضمان الأشخاص (أي بضمان الشخص المدين الذي كان يجوز بيعه واسترقاقه من قبل)، وقضى على نفوذ أرباب الأسر عن طريق تفتيت الملكيَّات الكبيرة. وبذلك تمكَّن كلُّ الأثينيين الذين بيعوا في أسواق الرقيق خارج أثينا أو داخلها وفاء لديونهم، وكذلك من فَّروا من أثينا لتجنُّب

---

١. العبادي، «اقتصاديَّات أثينا»، ص٢١٠.

2. Solon

٣. عبد الغني، «السياسة الأثينيَّة في القرن الخامس ق.م»، ص١٣٨.

٤. مطر، والمزيني، ***تاريخ حقوق الإنسان***، ص٢٣.

5. Seisachtheia (σεισάχθεια)

هذا المصير؛ تمكَّنوا من العودة إلى وطنهم بسلام، مع ضمان أن لا يتعرَّضوا لذلك المصير المؤلم مرَّة أخرى[١].

لقد غلبت على هذه القوانين المدوَّنة الروح الأرستقراطيَّة لا الديمقراطيَّة؛ وذلك لأنَّها انتُزِعت انتزاعًا تحت وطأة الضغط من حكومة أوليغارشيَّة[٢] كان أفرادها ضنينين بامتيازاتهم السابقة، فأصرُّوا على الاحتفاظ بأكبر عدد منها. ورغم ذلك، فإنَّ نشر هذه القوانين، وتمكُّن كلِّ المواطنين من الوقوف عليها وموافقة المدينة عليها؛ كلَّ ذلك يعتبر تدشينًا لمرحلة جديدة في تاريخ العدالة وحقوق الإنسان. وهكذا، أضاعت طبقة النبلاء من يدها، وإلى الأبد، حقَّ تفسير القواعد ـ لأنَّها لم تكن تُسمَّى قوانين ـ تلك القواعد الناظمة للحياة الاجتماعيَّة والسياسيَّة بصورة تلائم مصالح طبقتها فحسب[٣]. ورغم ما تقدَّم، لم تكن علاقة الحاكم بالمحكوم قد وصلت بعد إلى الوضع الدقيق، الذي يضمن للمواطن حقوقه، ويضعه مع الدولة على طرفيَ شريط ضيِّق يفصل بين ما لكلٍّ منها من حقوق وما عليه من واجبات، لقد كانت هناك سلطة، ولكن لم تكن هناك السياسة التي تتولىَّ تدبير شؤون هذه السلطة لتجعل منها حقًّا مشاعًا بين الدولة والفرد[٤].

في الواقع، لم تكن أثينا مثلاً استثنائيًّا في الصراع الطبقيِّ خلال هذه المرحلة، ذلك الصراع المرير من أجل مواجهة الظلم والاضطهاد والاستغلال، وانعدام أيِّ شكل من أشكال حقوق الإنسان، بل ظهر في كلٍّ من كورنثا، وأرغوس، وميغار، وسيسون، ميليتوس، وفي جزر لسبوس، وساموس، وفي المدن اليونانيَّة في شبه الجزيرة الإيطاليَّة، وفي المدن اليونانيَّة في جزيرة صقلِّية، ظهر صراع ضارٍ بين مختلف شرائح المجتمع، نجمت عنه انقلابات عدَّة، قادتها الشرائح الاجتماعيَّة المنتجة من فلاَّحين وتجَّار

---

١. عبد الغني، «السياسة الأثينيَّة في القرن الخامس ق.م»، ص١٣٨.

2. Oligarchia

٣. حاطوم وآخرون، ***موجز تاريخ الحضارة***، م.س، ص٤٢٢.

٤. ملحم، وعمران، «تطوُّر الفكر السياسيِّ عند قدماء اليونان حتى أفلاطون، اللاَّذقية»، ص١٥٧.

وحرفيين، والتي كانت تعاني من اضطهاد النبلاء وتعسُّفهم؛ فطبقة الفلاَّحين كانت تعاني الأمرَّين من قمع ملاَّك الأراضي لها، وكان طرد عائلات كاملة من السكان من أرضها ومصادرة أملاكها وأرزاقها أمرًا مألوفًا في المجتمع الإغريقيِّ، وكان إعدام قادة الأحزاب المنهزمة أمرًا عاديًّا في عدد من المدن اليونانيَّة؛ ولا سيَّما في أيونيا؛ ففي إحدى قصائد الشاعر الميغاري ثيونيس (نصير الأرستقراطيَّة وعدو حقوق الإنسان) يدعو صراحة إلى سحق المتمرِّدين من أفراد الشعب من دون رحمة حيث يقول:

«إسحق جمهرة الشعب البائس بعقب حذائك، إجعله يحسُّ بوخز الدبُّوس، أو لسعة السوط، وقيِّده إلى نير ثقيل»[١].

ولم يختلف الأمر كثيراً عند الإغريق باضطهاد معارضيهم ما بين شرق البحر المتوسِّط (أيونيا) وغربه (جزيرة صقلِّية)؛ فبعدما اغتصب فلارس زمام الحكم في مدينة أكراكاس[٢] سنة ٥٧٠ ق.م، ذاع ذكره في التاريخ بالطريقة التي عاقب فيها معارضيه عندما وضعهم داخل ثور من النحاس الأصفر، وأشعل تحته النار، وقد سرَّهُ أنَّ صانعي هذا الثور استطاعوا أن يستحدثوا فيه طريقة تجعل عويل الضحايا يخرج في طائفة من الأنابيب كأنَّه خوار الثور نفسه[٣]. ولم تكن الأحزاب الشعبيَّة أفضل من الأرستقراطيَّة في موضوع حقوق الإنسان؛ فما أن تمكَّن الحزب الشعبيُّ من الانتصار على الأرستقراطيَّة، حتى كانت تنتقل السلطة إلى يد قائد هذا الحزب الذي كان في هذه الحال يصير مستبدًّا حسب تعبير اليونان. وهكذا، كان المستبدُّون يكبحون النبلاء ويوزِّعون أرضهم على الفقراء، ويساهمون بازدهار اقتصاد العبوديَّة، باستيراد العبيد الأجانب[٤].

---

١. دياكوف، وكوفاليف، *الحضارات القديمة*، م.س، ص٢٩٠.

2. Acragas

٣. السليمان، *حروب الجمهوريَّة القرطاجيَّة من التأسيس حتى السقوط سنة ١٤٦ ق.م*، دمشق، ص١٩.

٤. دياكوف، وكوفاليف، *الحضارات القديمة*، ص٢٩١.

الديمقراطيّة ومفهوم الحقوق والحريات العامّة في أثينا

إذا كانت حريَّة الرأي هي من أعظم صور حقوق الإنسان، فإنَّ الديمقراطيَّة تجربة إنسانيَّة وليست يونانيَّة أو غربيَّة كما يروِّج المؤرِّخون الغربيُّون له اليوم. وحتى التجربة التي بدأها اليونانيون احتاجت كثيراً من الوقت حتى تبلورت أُطُرها الأولى، وتطوَّرت تطوُّرًا بعيد المدى، حتى أصبحت تختلف اختلافًا جذريًّا عن التجربة القديمة، مما يجيز لنا القول أنَّه لم يبق من يونانيَّتها سوى المصطلح، وإنَّ هذا ما يؤكِّد لنا أنَّ الديمقراطيَّة وليدة عمليَّات تحوُّل طويلة الأمد، اجتازت خلالها جميع أشكال أنظمة الحكم السياسيَّة التي عرفها العالم القديم[١]، قبل أن تصل إلى شكل دولة المدينة اليونانيَّة[٢] في القرن الخامس ق.م، والذي يمثِّل ذروة الحياة «الديمقراطيَّة» عند الإغريق، طبعًا مع تحفُّظنا على دلالة المصطلح، فلماذا هذا التحفُّظ؟

إذا كان الحكم الديمقراطيُّ هو حكم الشعب بواسطة الشعب، فإنَّ الديمقراطيَّة الأثينيَّة تختلف عن الديمقراطيَّات الحديثة؛ التي يمارس فيها الشعب، بسائر طبقاته، شؤون الحكم؛ بينما لم يمارس هذا الحكم في دولة المدينة الإغريقيَّة سوى أقليَّة قليلة[٣]. فلم يكن مفهوم الشعب، ويُسمَّى باليونانيَّة Demos، مفهومًا لدى اليونان؛ ذلك أنَّهم فهموا الشعب فهمًا قاصرًا[٤]؛ فالشعب لم يكن يعني جميع الأفراد المكوِّنين لسكان دولة المدينة اليونانيَّة، وإنما قُصِد به مجموع المواطنين الأحرار الذكور ممَّن تجاوزوا سنَّ العشرين، وبذلك حُرِم القاطنون، من الأجانب (حتى لو كانوا من مدينة يونانيَّة أخرى) والنساء والعبيد، من حقِّ المشاركة في ممارسة السلطة[٥]. وبعد إخراج النساء والمقيمين

---

١. عبد الفتاح إمام، «مسيرة الديمقراطيَّة رؤية فلسفيَّة»، ص٧.

2. Polis

٣. نور الدين حاطوم وآخرون، ***موجز تاريخ الحضارة***، م.س، ص٤٤٠.

٤. عبد الفتاح إمام، ***مسيرة الديمقراطيَّة رؤية فلسفيَّة***، م.س، ص١٣.

٥. مطر، والمزيني، ***تاريخ حقوق الإنسان***، م.س، ص٢٨.

والعبيد من مفهوم الشعب، لم تكن السلطة السياسيَّة في يد الأغلبيَّة، وإنَّما كانت في يد المواطنين الأحرار؛ وهم فئة محدودة لا تتجاوز عُشر سكان المدينة في بعض الروايات، أو ثلثهم على أحسن الأحوال[١].

إنَّ عدد أفراد الشعب الحاكم، أي الذي يمكن له ممارسة الحكم، يقدَّر بـ ٤٢ ألفًا من المواطنين، ويُدعى أفراد هذه الطبقة بوليتاي[٢]، وهم المتمتِّعون بالحقوق المدنيَّة والسياسيَّة، ولهم وحدهم حقُّ حمل لقب مواطن أثينيٌّ. ولو أضيفت إليهم النساء لبلغ العدد أكثر من مائة ألف. ولم تكن النساء الفئة الاجتماعيَّة الوحيدة التي حُرمت من ممارسة حقوقها السياسيَّة، بل هناك أيضًا طبقة الأجانب المستوطنين في هذا الأقاليم، وفئة العبيد، حيث لم يكن يحقُّ لأفراد هاتين الطبقتين ممارسة أيِّ شكل من أشكال الحكم[٣].

ونشير هنا إلى أنَّه لم يكن جميع أفراد فئة البوليتاي، «المواطنون الأحرار الذكور»، معنيين بالمشاركة في الحياة السياسيَّة العامَّة، ذلك أنَّ الفقراء منهم كانوا منشغلين عن حضور جلسات مجالس الشعب بالسعي وراء رزقهم، فاستأثر الأثرياء بإدارة دفَّة الحكم؛ لذلك عمل بيريكليس ما في وسعه على تنشيط مسيرة الديمقراطيَّة الأثينيَّة، ومبدأ الحقوق السياسيَّة الداخليَّة للمواطنين، فأمر بصرف مكافآت رمزيَّة لهم لقاء حضورهم جلسات المحاكم كمحلَّفين، وذلك كي يشجعهم ـ لا سيّما الفقراء منهم ـ على ممارسة حقوقهم السياسيَّة، وتفعيل دورهم في حياة دولة المدينة[٤]. إنَّ إدخال نظام الأجر أو المكافأة للذين يحضرون جلسات المحاكم الشعبيَّة وجلسات الشورى، وللذين يشغلون الوظائف الإداريَّة العامَّة كان لا بدَّ منه؛ لأنَّ الأثينيين كانوا يقومون بدورهم في هذه المؤسَّسات كخدمة عامَّة بحكم كونهم مواطنين، ومعنى ذلك أنَّ المواطن الغنيَّ هو الذي يشترك في

---

١. عبد الفتاح إمام، ***مسيرة الديمقراطيَّة رؤية فلسفيَّة***، م.س، ص١٣.

2. Politai

٣. حاطوم وآخرون، ***موجز تاريخ الحضارة***، م.س، ص٤٤٠.

٤. عبد الغني، ***السياسة الأثينيَّة في القرن الخامس ق.م***، ص١٧٢.

هذه الجلسات أو الوظائف، بينما ينصرف الفقراء عن ذلك إلى البحث عن قُوْتِهِم اليوميّ. وبعد إدخال هذا النظام، تمكَّن عدد كبير من الفقراء من تأدية دورهم بالاشتراك في هذه المؤسَّسات، كما تمكَّن عدد كبير من المواطنين من المساهمة في إدارة الدولة[١].

وهكذا، يتَّضح لنا أنَّ التطبيق الديمقراطيَّ الشعبيَّ في حقيقته، لم يكن تطبيقًا ديمقراطيًّا، وإنما تطبيقًا طبقيًّا بامتياز؛ أما بعد إدخال نظام المكافأة، فقد تمكَّن عدد كبير من أبناء الشعب من تأدية دورهم بالاشتراك في هذه المؤسَّسات[٢].

إنَّ أسلوب الديمقراطيَّة المباشرة الذي أخذت به أثينا، كان يعني أنَّ الشعب (بالمفهوم اليونانيِّ الضيِّق للكلمة) يمتلك كلَّ السلطة ويمارسها بنفسه، فضلاً عن أنَّ سلطة الشعب كانت مطلقة، ولم تتمتَّع الحقوق والحريَّات الفرديَّة، بأيِّ ضمانات في مواجهة هذه السلطة. والحقيقة أنَّ مفهوم الحريَّة كان مختلفًا عن مفهومها في الديمقراطيَّات المعاصرة، إذ إنَّ الحريَّة عند قدماء الإغريق لم تكن تعني حريَّة الفرد، وإنَّما هي حريَّة المواطن باعتباره عضوًا في المجتمع الذي يسمح له بأن يساهم في الشؤون العامَّة للمدينة، من دون أن يكون له أيٌّ من الحريَّات المدنيَّة الحديثة؛ مثل الحريَّة الشخصيَّة، وحريَّة التملُّك، وحريَّة العقيدة. وانطلاقًا من هذا المفهوم الأثينيِّ للحريَّة، كان المواطن في مدينة أثينا يتمتَّع بمجموعة من الحقوق السياسيَّة المتمثِّلة بالعضويَّة في جمعيَّة الشعب، وحقِّ تولِّي المناصب العامَّة، فضلاً عن تمتُّعه بحريَّة التفكير وحريَّة إبداء الرأي، وإن لم يكن بالمعنى الدقيق للكلمة. وفي المقابل، لم يكن هذا المواطن يعرف الحريَّة الفرديَّة الحقيقيَّة، نظرًا لتمتُّع الدولة بسلطات واسعة وشاملة، مع عدم وجود ضمانات للأفراد في مواجهتها[٣].

لقد عُدَّ القرن الخامس قبل الميلاد أنَّه عصر «عقْلَنَة» مشكلات الطبيعة، والمجتمع،

---

١. الأثرم، *دراسات في تاريخ الإغريق وعلاقته بالوطن العربي*، ص١٨٩.

٢. سارة، *تاريخ الإغريق*، ص٤٩٠.

٣. مطر، والمزيني، *تاريخ حقوق الإنسان*، م.س، ص٢٨.

والدولة، والإنسان، وأنَّه عصر التنوير؛ لأنَّه عصر «فهم» القضايا والعلاقات المدنيَّة، كما أنَّه قدَّم فهمًا جديدًا لمكانة الإنسان في العالم[١]. وكان السفسطائيُّون أبرز «رُوَّاد» هذا العصر، وقد عكفوا على دراسة أصل الدولة والجماعة البشريَّة وحقوق المواطنين في الدولة، ويقوم مذهبهم السياسيُّ على ترجيح مصلحة الفرد كإنسان ومواطن على مصلحة الدولة، والدولة تقوم، حسب رأيهم، على المصلحة؛ لأنَّها نظام وضعيٌّ متغيِّر، عمد الأفراد إلى إقامته للحفاظ على مصالحهم؛ ومن آرائهم في هذا الشأن أنَّ القانون رمز لسلطان القويِّ على الضعيف، وهذا يجعل الفرد في حلٍّ من عدم التقيُّد به[٢]، ولعلَّ أهمَّ «إضافة» قدَّمها بروتاغوراس (أهمُّ أساتذة هذه المدرسة) للفلسفة هو اعتقاده الرَّاسخ بأنَّ الإنسان هو معيار ومقياس كلِّ شيء، لكن أكثر كتبه إثارة للجدل وأكثرها سفسطة آنذاك هو كتاب «عن الآلهة»، وقد تسبَّب نشره في تكوُّن رأي عامٍّ غاضب ضدَّه، اضطرَّه في آخر الأمر إلى الاعتذار العلنيِّ العامِّ؛ لأنَّه في بدايته يقرِّر أنَّه لا يستطيع أن يكوِّن رأيًا حاسمًا حول الآلهة، ولا يستطيع الجزم بما إذا كانت الآلهة موجودة أم لا. وطبقًا لما ذكره ديوجينيس، فقد حُكم عليه في أثينا بالنفي، وأرسلوا مندوبين حول المدينة يجمعون كلَّ نسخ كتبه حيث وجدت، وأحرقوها في الساحة العامَّة في مدينة أثينا[٣].

والواقع، أنَّنا لا نجازف إذا ما قلنا، إنَّ السفسطائيين كانوا أوَّل من زرع بذرة العلمانيَّة والنفعيَّة والفردانيَّة في الفكر العالميِّ عمومًا، والفكر الغربيِّ خصوصًا.

على أيِّ حال، لمَّا كان سقراط مواطنًا يتمتَّع بكامل الحقوق الأثينيَّة، فإنَّه خالف آراء السفسطائيين الغرباء عن مدينة أثينا، ورأى ضرورة تقديم مصلحة الدولة على مصالح

---

١. ملحم، وعمران، *تطوُّر الفكر السياسيِّ*، ص١٦٢.

٢. حاطوم وآخرون، *موجز تاريخ الحضارة*، م.س، ص٤٣٠.

٣. عبد العزيز خليفة، «الكتب والمكتبات في بلاد اليونان القديمة»، ص١٥٨.

الأفراد؛ لأنَّها أفضل وأقوى، ودعا إلى احترام القوانين؛ لأنَّها صفة العدالة التي يلجأ إلى كنفها القويُّ والضعيف[١].

لقد كانت تعاليم السفسطائيين تتَّجه إلى ما فيه خير ومنفعة فرديَّة للإنسان المقياس، والإنسان الصانع للخير بدلاً من الشرِّ، بينما دافع سقراط عن حكومة الملك الفيلسوف؛ لأنَّه الأقدر على تقرير وتحقيق العدالة المقبولة من جميع المواطنين[٢].

في كلِّ الأحوال، فإنَّ الحقوق والحريَّات التي تمتَّع بها المواطن في مدينة أثينا لم تكن تمثِّل قيدًا على سلطة الدولة؛ إذ إنَّها كانت عبارة عن حقوق أو حريَّات في مواجهة المواطنين بعضهم البعض، أما بالنسبة إلى الدولة، فكانت تستطيع أن تُنكر هذه الحقوق والحريَّات؛ إذ لم تكن هناك ضمانات مقررة لمصلحة الأفراد في مواجهة الدولة التي كانت تتمتع بسلطات شاملة على المواطنين، ولا يحدها إلاَّ قيد واحد هو معاملة المواطنين جميعًا على قدم المساواة، وهذا ما يتمُّ بإعلاء كلمة القانون، وخضوع الجميع لأحكامه، وبهذه الطريقة كانت تتحقَّق الحريَّة والمساواة[٣].

حقّ المواطنة

عندما تحوَّل الأثينيُّون من قبائل إلى شعب، كان ذلك سببًا في قيام نظام قانونيٍّ أثينيٍّ شعبيٍّ، وقد منح هذا القانون المواطنين حقوقًا معيَّنة، وحماية قانونيَّة إضافيَّة حتى في غير أقاليم قبائلهم. وكانت هذه الخطوة الأولى نحو حقِّ المواطَنة الأثينيِّ[٤]. وقد عُرفت القبائل التي توطَّنت في شبه جزيرة أتيكا بالأمَّة الأثينيَّة، وبسطت نفوذها على شبه الجزيرة

---

١. حاطوم وآخرون، ***موجز تاريخ الحضارة***، م.س، ص٤٣١.

٢. ملحم، وعمران، ***تطوُّر الفكر السياسيِّ***، ص١٦٣.

٣. مطر، والمزيني، ***تاريخ حقوق الإنسان***، م.س، ص٢٩.

٤. أنجلز، ***أصل العائلة والملكيَّة الخاصَّة والدولة***، ص١١٣.

هذه، ودُعِي كلُّ إنسان فيها أثينيًّا، وكان حقُّ المواطنة حكرًا على أفرادها من دون غيرهم[١].

وقد تطوَّر مفهوم حقِّ المواطنة في أثينا حتى اكتملت أُطُره في القرن الخامس قبل الميلاد، وعاد على المتمتِّعين به بمجموعة من الحقوق المدنيَّة والسياسيَّة؛ فالحقوق المدنيَّة يمكن أن نجملها بحقِّ امتلاك الأراضي وبيعها، وحقِّ التقاضي أمام المحاكم الأثينيَّة؛ حيث كان يحقُّ لكلِّ مواطن أن تؤول إليه قطعة من أرض وطنه، وأن يمارس ملكيَّتها بصورة تامَّة من دون قيد أو شرط، ولم يكن بوسع الدولة أن تفرض أيَّ ضريبة على ملكيَّة المواطن العقاريَّة؛ لكنَّها فرضت ضريبة عقاريَّة على قطع الأرض التي ربما أتيح لأفراد من طبقة الأجانب المقيمين تملُّكها. أما الحقُّ الثاني من حقوق المواطَنة المدنيَّة فهو حقُّ الزواج الشرعيِّ، وقد فرض زواج الأثينيين ببنات أثينا فحسب، وإلاَّ سيكون الأولاد الذين سيولدون من ذلك الزواج غير شرعيين[٢].

أما حقوق المواطنة السياسيَّة، فهي أيضًا نوعان: أوَّلًا، حقُّ التصويت في المجالس الشعبيَّة، ثانيًا، حقُّ شغل أحد المناصب العامَّة. لقد كان المواطن الأثينيُّ يتمتَّع بهذين الحقَّين منذ بلوغه سنِّ الثامنة عشرة، وذلك بصورة نظريَّة، أمَّا في الواقع، فإنَّه لا يتمتَّع بها إلاَّ عند بلوغه العشرين؛ ذلك لأنَّه كان يؤدِّي الخدمة العسكريَّة خلال هذين العامين، ويسجَّل الشاب في سجلِّ حيِّه (وهو حيُّ والده) منذ الثامنة عشرة من عمره أيضًا، بعد تأكُّد مجلس الحيِّ الذي يعيش فيه والده من سنِّه، ومن شرعيَّة مولده من أبوين أثينيَّين خالصين[٣].

إذًا، لم يكن حقُّ المواطنة ممنوحًا للجميع، وإنَّما تمَّ حصره منذ أوساط القرن

---

١. الطائي، *تاريخ الإغريق*، م.س، ص٦١.

٢. نور الدين حاطوم وآخرون، *موجز تاريخ الحضارة*، م.س، ص٤٤١.

٣. المصدر نفسه، ص٤٤٢.

الخامس قبل الميلاد (٤٥١ ـ ٤٥٠ ق.م) في من هو من أب وأم أثينيَّة المولد[١]؛ وذلك بعد اقتراح مشروع هذا القانون من قبل بيريكليس، بهدف استبعاد كلِّ من لم يكن مرتبطًا بهذا النسب الأثينيِّ الخاص[٢]. وبعد سبع سنوات من صدور هذا القانون، طُبِّق بأثر رجعيٍّ؛ وبهذا تمَّ شطب نحو خمسة آلاف من الرجال والنساء من سجلاَّت المواطنين[٣]. وإذا كان التشريع الأثينيُّ قد أباح اتخاذ الخليلات؛ لكنَّه لم يعترف بأبنائهنَّ أبناءً شرعيين؛ أي أنَّهم لن يتمتعوا بصفة المواطنة، وسيُحرمون من ممارسة حقوقهم السياسيَّة والمدنيَّة[٤].

إنَّ لفظ «أبناء غير شرعيين»[٥] كان يُستخدم للإشارة إلى أولئك الذين وُلدوا من أمَّهات أجنبيَّات[٦]، وبالتالي كانوا محرومين من حقوق المواطنة ومن حقِّ الإرث، فلم يكن من حقِّ الابن غير الشرعيِّ أن يرث منزل والده، لا بالمعنى الماديِّ ولا بالمعنى الروحيِّ للكلمة؛ (حيث حُرِموا من القيام بالعبادة المنزليَّة). كذلك فإنَّ الأبناء من أم أجنبيَّة لم يكونوا أبناء غير شرعيين لوالدهم وقبيلته فحسب، بل حُرِموا أيضًا من فرصة أن يتبنَّاهم مواطن أثينيٌّ آخر، فيضمُّهم إلى العشيرة التي ينتمي إليها. وبالتالي، لم يكن بوسع الفتى الذي لم تكن أمه أثينيَّة أن يتقدَّم للزواج من فتاة أثينيَّة زواجًا شرعيًّا عن طريق خطبتها من أهلها؛ لأنَّه يفتقر إلى حقوق المواطَنة. باختصار، كان الابن غير الشرعيِّ (أي الذي كانت أمه أجنبيَّة) محرومًا من جميع الحقوق المدنيَّة والقانونيَّة والسياسيَّة والدينيَّة والعائليَّة[٧].

إذًا، كان الأجانب المقيمون محرومين من حقِّ المواطَنة، وهم من المقيمين الذين

---

1. Aste

٢. عبد الوهاب يحيى، ***الحياة الاجتماعيَّة في أثينا القديمة***، ص١٣١.

٣. حسين الشيخ، ***اليونان***، ص٨٨.

٤. حاطوم وآخرون، ***موجز تاريخ الحضارة***، م.س، ص٤٤٢.

5. Nothoi

6. Metroxenoi

٧. جست، ***المرأة في أثينا***، م.س، ص٧٦ ـ ٨٣.

استطاعوا إيجاد كفيل أثينيٍّ كي يسمح لهم بالعيش داخل المدينة[١]؛ حيث اجتذبت التجارة عددًا كبيرًا من الأجانب الذين توطَّنوا في أثينا لسهولة كسب النقود فيها؛ وطبقا للقوانين الأثينيَّة لم يكن لهؤلاء الأجانب أيُّ حقوق أو حماية من القانون، فظلُّوا مصدرًا أجنبيًّا يثير القلق بين المواطنين[٢]. إنَّ الأجانب الذين عاشوا في أثينا بقصد تنشيط التجارة الخارجيَّة، كانت ميزتهم أنَّهم أحرار، أي لا يخضعون لأيِّ سلطة حاكمة في أيِّ مدينة، إلاَّ أنَّ بقاءهم في دولة المدينة يتوقَّف على حسن تصرُّفهم، وعدم قيامهم بأيِّ أعمال تتنافى والمصلحة العامَّة، وإلاَّ فسيطردون في أيِّ لحظة. ولا تتمتَّع هذه الفئة بأيِّ حقوق سياسيَّة، رغم أنَّهم أحرار[٣]، ومن لم يكن يتمتَّع بحماية مواطن أثينيٍّ كان يعرِّض نفسه للامتلاك من قبل الآخرين، أو للبيع كرقيق، وكان يُسمح لهؤلاء الأحرار بممارسة بعض المهن الحرَّة والتجارة وغيرها[٤].

إنَّ حصر حقِّ المواطَنة في عدد قليل من الأفراد، يثير كثيرًا من التساؤلات حول عنصريَّة سكان أثينا، التي تتنافى مع أبسط قواعد حقوق الإنسان، وفي هذا الصدد يرسم لنا المؤرِّخ اليونانيُّ المعروف توكوديدس[٥]، الذي عاش في القرن الخامس قبل الميلاد صورة معبِّرة للأثينيِّ؛ إذ يتمحور اعتداده بنفسه حول رغبته في فرض سيطرته على الأجانب Allotrian، أو الغريب أو حتى الآخر في مقابل الذَّات[٦]، بمعنى أنَّ مبدأ المساواة بين البشر لم يكن مفهومًا مقبولاً به في الفكر والتقاليد والموروث الثقافيِّ، فكيف سيمنح الأثينيون حقوق المواطَنة لأناس هم من وجهة النظر العامَّة أدنى مرتبة من سكان المدينة الأصليين؟!

في الواقع، لم تكن الأمبراطوريَّة الأثينيَّة قادرة على استيعاب الشعوب الخاضعة لها

---

١. مطر، والمزيني، *تاريخ حقوق الإنسان*، م.س، ص٢٢.

٢. أنجلز، *أصل العائلة*، م.س، ص١١٨.

٣. عبد الستار، *الحضارات*، ص١٤٣.

٤. مطر، والمزيني، *تاريخ حقوق الإنسان*، م.س، ص٢٢.

5. Thucydides

٦. بادل، «النساء أنموذج للملكيَّة الخاصَّة»، م.س، ص٢٣.

وضمِّها إليها، وظلَّت دولة المدينة الإغريقيَّة عاجزة عن تغيير شكلها، وظلَّ قصر حقِّ المواطَنة على هؤلاء المولودين من أبوين أثينيين، رغم أنَّه كان بدعة سياسيَّة في حدِّ ذاته، إلاَّ أنَّ تلك البدعة كانت متوافقة مع النموذج الاجتماعيِّ المحدود القائم على مبادئ القرابة والاشتراك في الدين، أكثر من قيامه على الاعتبارات السياسيَّة الخالصة، حسب مفهومنا الحاليِّ لهذه الكلمة[١].

ولمَّا كان المبدأ العامُّ هو أنَّه لا يصبح مواطنًا أثينيًّا (له حقوق المواطَنة) إلاَّ من كان أبوه وأمُّه أثينيَّين، وكأنَّ هذه الحقوق أشبه بالملكيَّة المعنويَّة التي يريد الأب أن يورثها لأبنائه من صلبه، إلى جانب الممتلكات الأخرى من أرض وعقارات، وهكذا اهتمَّ المجتمع الرجوليُّ اهتمامًا خاصًّا بخيانة المرأة، حتى لا يدخل نسل غريب أو زائف يغتصب حقوق المواطن[٢]، وبالتالي كان على الزوج أن يطلِّق زوجته الزانية وإلاَّ سيتعرَّض هو لفقدان حقوق المواطَنة التي يتمتَّع بها، وكان هذا ينطبق على الزوجة الزانية، أو التي تتعرَّض للاغتصاب حسب ما نعرف من مصادر تلك الفترة. باختصار، إنَّ خيانة المرأة تضعها خارج فئة النساء القادرات على إنجاب أبناء شرعيين، وهي بخيانتها تلغي الأساس الذي سمح لها بالدخول في الحياة الدينيَّة لدولة المدينة اليونانيَّة، وبالتالي فإنَّها تضع نفسها في مستوى العاهرة أو المرأة الأجنبيَّة، وتوضح العقوبة القاسية (سحب حقِّ المواطَنة) التي تُفرَض على الزوج الذي لا يطلِّق زوجته الزانية. إنَّ خيانة الزوجة إساءة للمجتمع عمومًا، بقدر ما هي إساءة للزوج؛ وذلك لارتباطها بالتشكيك في شرعيَّة الأولاد[٣].

وحتى نحيط بالصورة من جميع جوانبها، علينا الإشارة إلى أنَّ تشريعات صولون قد

---

١. جست، *المرأة في أثينا*، م.س، ص٨٣ ـ ٨٤.

٢. سارة، *تاريخ الإغريق*، م.س، ص٥١٤.

٣. جست، *المرأة في أثينا*، م.س، ص٩٥.

نصَّت على جواز منح حقِّ المواطَنة للأفراد الأجانب المقيمين في أثينا شريطة أن يكونوا من ذوي الخبرة والمهارة في الصناعات والحِرف[١]؛ إذ كان يحقُّ للمجلس الشعبيِّ (الذي يضمُّ جميع المواطنين ويدعى مجلس الأكليزيا)، منح بعض الأجانب المهاجرين حقَّ المواطَنة، وذلك لبعض الاعتبارات أو المبرِّرات بما يخدم مصلحة المدينة العليا؛ لكن ذلك لا يتمُّ إلاَّ بموافقة ستة آلاف عضو من أعضاء هذا المجلس. ورغم ذلك، لا يحقُّ للذين مُنِحوا هذه الجنسيَّة من الأجانب تولِّي بعض المناصب الهامَّة؛ كمنصب الحاكم[٢]، أو بعض المناصب الكهنوتيَّة، غير أنَّ أبناء هذا الأجنبيِّ الذي مُنِح الجنسيَّة الأثينيَّة يمكن لأحدهم تولِّي أحد تلك المناصب[٣]. وفي المقابل، نصَّ قانون صولون على سحب حقِّ المواطَنة من المواطنين الأثينيين الذين يبقون على الحياد أثناء قيام الفتن والاضطرابات؛ لأنَّه كان يرى أنَّ عدم اهتمام الجمهور بالشؤون العامَّة يؤدِّي إلى خراب الدولة[٤].

النفي السياسيُ

عرفت أثينا نظام الإبعاد أو النفي السياسيِّ[٥]، وبموجبه كان يجوز لجمعيَّة الشعب أن تقوم بطرد أيِّ مواطن إذا ما ثبت أنَّ له أطماعًا خطيرة، أو كانت له شعبيَّة قد تؤدِّي إلى انقلابه على نظام الحكم والاستبداد به. ونظام الإبعاد بهذا الشكل، وإن كان يمثِّل ضمانة ضدَّ الاستبداد، إلاَّ أنَّه يتضمَّن في الوقت نفسه اعتداءً على حريَّة المواطن المُبعَد[٦].

كان كليسثنيس قد سنَّ هذا القانون (الذي يطلق عليه باليونانيَّة Ostrakismos)، وكان على الجمعيَّة الشعبيَّة أن تقرر في كل سنة إذا ما كانت تريد تطبيق إجراء إبعاد أحد مواطنيها

١. عبد الغني، «السياسة الأثينيَّة في القرن الخامس ق.م، م.س»، ص١٣٨.

2. Archon

٣. حاطوم وآخرون، *موجز تاريخ الحضارة*، م.س، ص٤٤٣.

٤. ديورانت، *قصَّة الحضارة، حياة اليونان*، ص٢١٧.

5. Ostracism

٦. مطر، والمزيني، *تاريخ حقوق الإنسان*، م.س، ص٢٩.

في تلك السنة من عدمه، فإذا ما أجمع ستة آلاف مواطن أثينيٍّ على الأقلِّ على ضرورة اللُّجوء إلى ذلك الإجراء، تجتمع الجمعيَّة الشعبيَّة في جلسة خاصَّة لهذا الغرض، وفي هذه الجلسة يقوم كلُّ مواطن من الحاضرين بكتابة اسم الشخص الذي يعتقد أنَّه يشكِّل خطرًا على سلامة وأمن الدولة على قطعة من الفخَّار[١] (ومن هنا اتَّخذ هذا الإجراء مسمَّاه)، والشخص الذي يتكرَّر اسمه على أكبر عدد من قطع الفخَّار (أي من يحصد أكبر عدد من الأصوات) يُنفى لمدَّة عشر سنوات، لإبعاد خطره عن المدينة، ولكن من دون أن تسقط عنه صفة المواطنة الأثينيَّة، ومن دون أن تُصادَر أملاكه[٢]. كان كليسثنيس قد استصدر هذا القانون حتى يحول به دون عودة آل بيستراتس للحكم، لاسيَّما أنَّ الشعب كان لا يزال يألفهم ويميل إليهم. وكان أوَّل من طبق هذا القانون ضدَّه، ولأول مرَّة، هو هبرخوس الصغير أحد أقارب بيستراتس في سنة ٤٨٧ ق.م، وطُبِّق على حالات كثيرة على مدى القرن الخامس قبل الميلاد، منها ما كان ضد أكسنثيبوس أبو بيريكليس وأريستيديس وكيمون ابن ملتياذس وغيرهم، إلاَّ أنَّ أغلبهم كانوا يعودون إلى بلادهم قبل انتهاء المدة المقرَّرة، وربما كانت آخر حالات تطبيقه في سنة ٤١٧ ق.م[٣].

إذًا، لم يكن قانون النفي السياسيِّ يتوافق مع حقوق الإنسان من حيث المبدأ، وإن بدا للوهلة الأولى أنَّه قانون يهدف إلى حماية الديمقراطيَّة في دولة المدينة اليونانيَّة من الشخصيَّات الخطيرة والمستبدَّة، التي قد تسعى إلى قلب نظام الحكم؛ لكن الواقع يشير إلى العكس من ذلك؛ إذ كان قانونًا يتعارض مع مبدأ حقوق المواطَنة، وتحوَّل إلى أداة للثأُّر والاستئثار بالسلطة، كما سيظهر من بعض الشواهد.

فقد روى بلوتارخ في معرض حديثه عن أريستيديس (وهي قصَّة ذات دلالة بالغة في هذا الصدد)، أنَّه حين كان يجري التصويت على نفيه في سنة ٤٨٣ ق.م، طلب أحد

---

1. Ostrakon

٢. عبد الغني، «السياسة الأثينيَّة في القرن الخامس ق.م، م.س»، ص١٤٥.

٣. فهمي، ***تاريخ اليونان***، اص٥٢.

العامَّة الأثينيين من أريستيديس ـ من دون أن يعرفه ـ أن يكتب اسم «أريستيديس» على شقفة الفخَّار الخاصَّة به على أنَّه الشخص الخطر الذي يجب نفيه! (كان ذلك المواطن الأثينيُّ أميًّا لا يكتب، ولذلك طلب من أريستيديس الكتابة له)، وعندئذٍ سأله الاخير: «هل تعرف أريستيديس هذا، وهل أساء إليك وإلى المدينة في شيء»؟ فرد المواطن: «كلاًّ، ولكنِّي مللت من كثرة ما سمعت اسمه مقترنًا بصفة العادل». وقد لبَّى أريستيديس رغبته وكتب اسمه على الشقفة وتعرَّض للنفي[1]. ثم ظهر للأمَّة الأثينيَّة عدم صلاحيَّة ذلك القانون، ورأت في إبعاد عظماء أبنائها من المضارِّ ما حملها على إلغائه[2].

حقوق المرأة

سندرس حقوق المرأة في مدينة أثينا باعتبارها ممثِّلة لبلاد اليونان. وكان السبب في اختيارها بالذات، هو أنَّها، فضلاً عمَّا كان لحضارتها وثقافتها من تأثير بعيد المدى، سواء داخل بلاد اليونان أم خارجها؛ فإنَّ المصادر التي وصلتنا عنها من شأنها أن تمكِّننا من الوقوف على واقع المرأة الحقوقيِّ فيها، أكثر بكثير من تلك التي وصلتنا عن غيرها من المدن اليونانيَّة، التي لا نكاد نعرف عنها بهذا الخصوص إلاَّ النَّزر اليسير[3]. وليست هذه الفقرة من هذا البحث مخصَّصة لدراسة واقع المرأة الاجتماعيِّ أو الاقتصاديِّ، وإنّما هي مخصَّصة لدراسة واقع المرأة الحقوقيِّ في بلاد اليونان بوصفه معيارًا أساسي من الدراسات المتعلِّقة بحقوق الإنسان حتى يومنا هذا.

لم يعتبر القانون اليونان المرأة فردًا مستقلاًّ ذا أهميَّة ومسؤولاً عن أفعاله، كما لم تكن من وجهة نظره قادرة على البتِّ في مصالحها[4]، فإذا كانت حقوق الإنسان والتشريعات

---

١. عبد الغني، «السياسة الأثينيَّة في القرن الخامس ق.م، م.س»، ص١٨٧.

٢. فهمي، *تاريخ اليونان*، م.س، ص٥٣.

٣. زناتي، *المرأة عند اليونان، دراسات حول وضع المرأة الاجتماعيِّ والقانونيِّ في العصور القديمة*، ص١٠.

٤. جست، *المرأة في أثينا* (الواقع والقانون)، ص٤٣.

الحديثة، بل والشريعة الإسلاميَّة، لا تجيز للأب تزويج ابنته رغمًا عن إرادتها، بأيِّ حال من الأحوال، ولا تنصُّ على حالات تحلُّ فيها إرادة الدولة محلَّ إرادة المرأة في الزواج، أو تلزمها فيها بقبول شخص معيَّن كزوج لها[١]، فإنَّنا في المقابل نجد أنَّ المرأة لا تستطيع اختيار زوجها، سواء كانت عذراء أم أرملة[٢]. ولم تكن المرأة في بلاد اليونان أهلاً لأن تباشر زواجها بنفسها، بمعنى أنَّها لم تكن صالحة من الناحية القانونيَّة لإجراء عقد قرانها، بل كان ينوب عنها في ذلك أشخاص حدَّدهم القانون[٣].

لم تتمتَّع المرأة بأيِّ حقٍّ في التصرُّف أو إدارة ما ورثته من تركة[٤]، بل كانت عديمة الأهليَّة القانونيَّة؛ فلا تستطيع أن تكون طرفًا في أيِّ عقد قانونيٍّ؛ والقاعدة أنَّها لا تستطيع أن تبيع أو تشتري، ولا أن تؤجِّر أو تعير، ولا أن تُقرِض أو تستقرض، ولا أن تهب أو توصي، ولا أن تأتي ما عدا ذلك من تصرُّفات، من دون إجازة من وليِّ أمرها أو الوصيِّ عليها[٦][٥]. ولما كانت لا تمتلك شخصيَّة قانونيَّة، مثلها مثل الصِّبْيَة الصغار الذين لم يبلغوا السنَّ القانونيَّة، فإنَّه لم يكن لها الحقُّ في إدارة ما ورثته أو التحكُّم به، لا بل لم يكن لها الحقُّ في ما يقدَّم لها كمهر[٧].

إنَّ مبدأ الوصاية كان يقتضي أن تظلَّ المرأة تحت وصاية زوجها حتى مماتها، وإن هو مات قبلها، تنتقل الى وصاية أقرب أقربائها من الذكور. وكان يجوز للأب، في حالة عدم وجود ورثة من الذكور، أن يوصي بأملاكه وابنته لأيِّ رجل يختاره. وكان على هذا الرجل أن يتزوَّج الابنة حتى لو اقتضى منه ذلك أن يطلِّق زوجته الأولى، وإلاَّ تنازل عن

١. زناتي، ***المرأة عند اليونان***، م.س، ص٧١.

٢. بادل، «النساء أنموذج للملكيَّة الخاصَّة والأجساد التي يتلبَّسها الشيطان ومجرَّد قنى للآلهة اليونانيَّة»، ص٢١.

٣. زناتي، ***المرأة عند اليونان***، م.س، ص٧٣.

٤. بادل، «النساء أنموذج للملكيَّة الخاصَّة، م.س»، ص٢١.

٥. زناتي، ***المرأة عند اليونان***، م.س، ص١٠٤.

6. Kyrios

٧. جست، ***المرأة في أثينا***، م.س، ص٤٣.

الإرث؛ فإذا مات الأب من دون وصيَّة؛ أصبحت البنت إيبكليروس[1] أي بنت ميراث، وكان من حقِّ أقرب الأقرباء أن يطالب بالزواج من الابنة الوريثة[2]، وإن شاء تنازل عن حقِّه فيها فآلت إلى من يليه من درجة القرابة، هذا إذا كان ربُّ الأسرة قد خلَّف وراءه تركة من شأنها أن تغري الأقارب بالزواج من قريبتهم، أما إذا لم يكن قد ترك ما يغري بالزواج منها، فإنَّ القريب ما لم يشأ بالزواج منها، كان لزامًا عليه أن يقرِّر لها مهرًا من ماله الخاصِّ لتسهيل زواجها بآخر[3]. أمَّا إذا لم يوجد للفتاة التي مات أبوها أقارب ذكور، فإنَّ ولاية تزويجها تؤول إلى المدينة، فتقوم الخزانة العامَّة بتقرير مهر لها، ويتولَّى القاضي الأول تزويجها[4].

لقد كانت المرأة محرومة من كثير من حقوقها المدنيَّة، فلم يكن لها الحقُّ في العمل، كما لم يكن هناك أيُّ نشاط متاح خارج البيت لأيِّ سيِّدة إغريقيَّة من عائلة كريمة، ولم يكن متاحًا لها أن تصبح كاتبة أو ممثِّلة أو ممرِّضة، أو أيَّ شيء من ذلك لأنَّ المهن ليست متاحة للإناث[5]. بل حتى حقَّها في الكلام لم يكن مباحًا. وقد ورد في الخطاب الذي ألقاه بركليس في تأبين قتلى أثينا في مستهل الحروب البيلوبونيزيَّة موجِّهًا الكلام للأرامل بما معناه أنَّ المرأة الفاضلة هي من لا يتحدَّث الناس عنها بالمدح أو الذمِّ[6].

إلى ذلك، لم يكن يحقُّ للمرأة الالتجاء إلى القضاء؛ فليس لها أن تقف موقف المدَّعي أو المدَّعى عليه، وإنما يقوم بتمثيلها أمام المحكمة وليُّها، وإن كان يباشر الدعوى باسمها ولحسابها، وبالتالي لم تكن تساهم في مباشرة الدعوى بحضورها أمام المحكمة ومشاركتها في المناقشة والدفاع، بل كان وليُّها هو الذي يقوم بما كانت تتطلَّبه

---

1. Epikleros

٢. سارة، *تاريخ الإغريق*، م.س، ص٥١٣.

٣. زناتي، *المرأة عند اليونان*، م.س، ص٤٣.

٤. المصدر نفسه، ص٨٢.

٥. الطائي، *تاريخ الإغريق*، م.س، ص٦٨.

٦. أحمد علي، *التاريخ اليوناني* (العصر الهيلادي)، ج١، ص٥٨.

الدعوى من إجراءات[1]. لقد كان في قضيَّة الوصاية على المرأة ـ حتى أمام القانون ـ اجحاف بحقِّها كإنسان؛ لأنَّ القانون الذي شرَّع، من جانب نظريٍّ بحت، حقًا لها في رفع قضيَّة ضدَّ الوصيِّ عليها بإحدى التهمتين؛ إمَّا بأنَّه غير أمين في وصايته، أو بالتقصير في الإنفاق على من يتولىَّ الوصاية عليها، هو ذاته القانون الذي ألزم الوصيَّ بتمثيلها أمام القضاء، ثمَّ حظَّر مثولها، فإذا كانت التهمة موجَّهة ضدَّ الوصيِّ نفسه، فكيف له أن يكون هو المتوليِّ رفع قضيَّتها أمام القضاء ضدَّ نفسه؟[2]

كما لم يمنح القانون للمرأة اليونانيَّة حقَّ الإدلاء بشهادتها أمام المحكمة[3]، لكن في حالات استثنائيَّة سمح الأثينيون لها بذلك؛ لكن بطريقة غير مباشرة؛ إذ تُقدِّم شهادتها عن طريق الوصيِّ عليها من دون أن تَمَثُل أمام المحكمة، مع الأخذ بعين الاعتبار أنَّه إذا ما ثبت أن ما يقوله الوصيُّ ليس صحيحًا، فإنَّه سيعاقب هو بتهمة شهادة الزور. لكن أنىَّ للمرأة للاعتراض على أقوال نسبت إليها من قبل الوصيِّ عليها وهي غير موافقه عليها، إذا كان هذا الوصيُّ هو صلة الوصل الوحيدة بينها وبين المحكمة؟ إنَّ هذه المواقف تشير بوضوح إلى حجم الاضطهاد الذي كانت تعاني منه في المجتمع الأثينيِّ[4].

لقد اعتبر الإغريق أنَّ المرأة غير جديرة بالتعليم، مما انعكس سلبًا على مستواها الثقافيِّ، ما دفع بعض الكتَّاب والفلاسفة اليونان إلى المجاهرة بالشكوى منها أو حتى من الاقتران بها، فيمومنيد كان يقول: «إنَّ من يعيش مع امرأة لا يستطيع أن يكون سعيدًا نهارًا بأكمله»؛ وأوريبيد كان يتساءل: «لأيِّ ضرورة وُلد النوع الإنسانيُّ من امرأة، إنَّه من الأفضل أيتها الآلهة أن يُحمَل النحاس أو الحديد أو الذهب إلى حرم المعبد لشراء أطفال منكم أنتم»؛ وللكاتب نفسه «للرجل ساعتان طيِّبتان إحداهما في غرفة الزفاف والأخرى

---

١. زناتي، *المرأة عند اليونان*، م.س، ص١٠٥.

٢. جست، *المرأة في أثينا*، م.س، ص٥٠.

٣. زناتي، *المرأة عند اليونان*، م.س، ص١٠٦.

٤. جست، *المرأة في أثينا*، م.س، ص٥٤.

عند وفاة زوجته». وكان سقراط (٤٧٠ ـ ٤٠٠ ق.م) يرى أنَّ «الشبَّان في سعيهم للزواج يقلِّدون الأسماك التي تلعب أمام شبكة الصيَّاد تسرع وتتعجَّل فيها، بينما من دخلتها تكافح للخروج منها»، لقد كان هؤلاء الفلاسفة يتذمَّرون من المرأة ومن الزواج منها، بسبب الفروق الثقافيَّة الهائلة بينهما؛ فعندما حُرِمت المرأة من حقِّها في التعليم عاشت جاهلة حمقاء، وبالتالي تضاءل نصيبها من الثقافة، فاتَّسعت الهوَّة بينها وبين زوجها الذي تلقَّى ثقافة واسعة، فلم يكن يستريح إلى الحديث معها، ولم يكن يجد لذَّة في الاستماع إليها. ثم إنَّ عزلتها وحجرها في بيتها، وحرمانها من التعليم، وضحالة ثقافتها، كلُّ ذلك انعكس سلبًا على شخصيَّتها الإنسانيَّة، فأصبحت شديدة الغضب، سريعة الانفعال، ومالت إلى خرق الرأي وحمق التدبير. وما يعبِّر عن عمق المشكلة والشكوى من المرأة والزواج منها، مقولة صولون عندما طلبوا منه أن يفرض غرامة على العزَّاب، فرفض قائلاً: «المرأة حمل ثقيل»[١].

لم يكن للمرأة عند اليونان أيُّ حقٍّ من حقوق الإنسان السياسيَّة، أو نصيب في ادارة الشؤون العامَّة؛ لذلك كان البيت أفضل للمرأة وكرامتها فكانت تقبع فيه، في جناح النساء القائم في مؤخِّرته، ولا تسمح لأحد بأن يراها حتى لو من النافذة[٢]. ورغم أنَّها لم تكن مجبَرة بالقوَّة على البقاء في المنزل، إلاَّ أنَّ هذا المنزل كان عالمها ومجال اختصاصها.

لقد أبعدت الحياة السياسيَّة الأثينيَّة المرأة عن الوظائف العامَّة، والمناصب الشرفيَّة في الدولة، وبما أنَّ الرجال هم الذين صاغوا قوانين دولة المدينة؛ فقد أكَّد القانون الأثينيُّ على عدم قدرتها على التصرُّف كشخص مستقلٍّ في كلِّ ما يرتبط بالإجراءات القانونيَّة، والتي يمكن أن تنشأ عنها تبعات قانونيَّة[٣]. لقد أصيب الأثينيون بالصدمة عندما شاهدوا النساء

---

١. زناتي، *المرأة عند اليونان*، م.س، ص٤٧، ٤٨.

٢. ديورانت، *قصَّة الحضارة*، م.س، ص١١٨.

٣. جست، *المرأة في أثينا*، م.س، ص٥٧.

في إسبارطة يشاركن في الحياة العامَّة أكثر من الأثينيَّات اللواتي حُجِبن عنها، لدرجة بلغت حدَّ عدم تداول وإخفاء أسماء السيدات المبجَّلات عن العامَّة[١].

لقد هضم اليونان حقَّ المرأة ودورها في كلِّ شيء حتى دورها في قضيَّة الإنجاب والتناسل؛ فاعتقدوا أنَّ الرجل هو الذي يعطي للطفل عنصر الحياة، أما دورها فيقتصر على الحفظ والتغذية، بمعنى أن الأب هو الذي ينجب لا هي[٢].

في الواقع، إنَّ المجتمعات اليونانيَّة التي سادها وساسها الذكور، اقتصر دور المرأة فيها على الإشراف على عمليَّتي الولادة والوفاة، باعتبارهما من التجارب الانتقاليَّة؛ أي أنَّ الاناث يلعبن دور الوسيط للدخول إلى الظلمة والخروج منها، فالوفاة انتقال إلى الظلمة والميلاد انبعاث إلى النور. وبالتالي، ينحصر دور المرأة في إخراج الجسد من الرَّحم إلى القبر، والعبور بالروح إلى ما يمكن أن يتخيَّله العقل من عالم مليء بالغموض والعتمة إلى مثوى الأموات هاديس[٣]؛ أي إلى العدم. وحسب المفهوم الذكوريِّ اليونانيِّ القاصر، فإنَّ أهليَّة النساء للتوسُّط ومراقبة الانبثاق من العتمة أو الرجوع إليها، ترجع إلى قابليَّتهن للاتِّصال والتواصل مع كلِّ ما هو ملوَّث ونجس وفاسد. واعتبر الإغريق، مثلهم مثل اليهود، جسد الأنثى وتكوينها البيولوجيَّ ملوِّثًا للرجل، فحُرِّم عليه لمسها أثناء حياضها أو بعد مخاضها. ولم يختلف مفهوم الإغريق كثيرًا عمَّا هو شائع من أفكار حول المرأة في المجتمع الهنديِّ، الذي كتب فيه الشعر التاملي القديم؛ حيث ذُكر أن كلَّ ما يخرج من جسد الأنثى هو نجاسة، بل إنَّ مجرد لمس لبن الرضاعة لصدر الرجل يدنِّسه[٤].

ولقد ظلَّت المرأة اليونانيَّة تعاني انعدامًا كاملاً في شخصيَّتها حتى نهاية القرن الخامس قبل الميلاد؛ حيث بدأت تخرج من العزلة المفروضة عليها شيئًا فشيئًا، على أنَّ

---

١. بادل، «النساء أنموذج للملكيَّة الخاصَّة، م.س»، ص٢٢.

٢. زناتي، *المرأة عند اليونان*، م.س، ص٤٦.

3. Hades

٤. بادل، «النساء أنموذج للملكيَّة الخاصَّة، م.س»، ص٢٥.

سلطان الرجل عليها ظلَّ قائمًا رغم ذلك التغيير كلِّه[١].

وبالإنتقال من طبقة المرأة الحرَّة (المرأة ذات المواطَنة الأثينيَّة) إلى طبقة أخرى من النساء الأجنبيَّات، نجد أنَّ هذه الطبقة قد توافدت على أثينا في القرن الخامس قبل الميلاد من آسيا الصغرى. ولم تكن للمرأة الأجنبيَّة لا حقوق ولا امتيازات في أيِّ مدينة إغريقيَّة، وهي ليست جديرة بحماية المدينة وقوانينها، وإنَّما عليها أن تهتمَّ بمصالحها بطريقتها الخاصَّة، وأن تجد رجلاً حرًّا (مواطنًا أثينيًّا) يدير لها أعمالها الرسميَّة. لقد كان الزواج من أجنبيَّات ممنوعًا وخطرًا وتعاقب عليه القوانين، حتى لا يؤدِّي اختلاطهنَّ بالمواطنين إلى إفساد الدم الأثينيِّ النقيِّ؛ فلذلك شُرِّعت القوانين التي تمنع أيَّ مواطن من الزواج من امرأة أجنبيَّة أو العكس. ومن ثمَّ، فالمرأة الأجنبيَّة لا تستطيع أن تتزوَّج، وفيما عدا ذلك تستطيع أن تفعل ما يحلو لها من الممنوعات على المواطنة الأثينيَّة المولد، ولم يكن من وراء هذا التسامح إلاَّ هدف يتنافى مع حقوق الإنسان، وهو استغلال هؤلاء النسوة جنسيًّا، أي أنَّ هذه الفئة من النسوة الأجنبيَّات لم يعشن في طهريَّة تامَّة، وبالتالي شكَّلن طبقة جديدة لمتعة الرجل الأثينيِّ. إنَّ حجم التناقض في ادعاءات الإغريق كبير، فبينما حرصوا أشدَّ الحرص على عفَّة زوجاتهم، لم يمنعوا أنفسهم عن ممارسة الدعارة؛ وإذا كان نقاء نسلهم يحتِّم عليهم عدم الزواج بهؤلاء الأجنبيَّات، فلا حرج عليهم من التسرِّي بهنَّ. وإذا كان من الواجب على الزوجة الأثينيَّة أن تلد أولادًا أنقياء النسل، فليس ثمَّة قيود مماثلة على النساء الأجنبيَّات، ولم يكن ثمَّة ضرورة في أن يبقى نسل هؤلاء نقيًّا، فتلك مسألة لا تهمُّ المدينة ولا تهتمُّ بها الآلهة الأثينيَّة[٢].

---

١. ديورانت، *قصَّة الحضارة*، م.س، ص١١٩.

٢. سارة، *تاريخ الإغريق*، م.س، ص٥٢٠.

حقوق الطفل

لم يكن يترتَّب على ميلاد الطفل ـ ولو كان من زواج شرعيٍّ ـ الحقُّ في أن يصبح عضوًا في عائلة أبيه بصفة آليَّة، بل كان لا بدَّ من موافقة ربِّ الأسرة، الذي كان له الحقُّ بأن يوافق أو لا يوافق كيفما شاء. وكانت الموافقة أو عدمها تتَّخذان صورة شكليَّة؛ فكان الطفل يُحمل عقب ولادته مباشرة إلى الأب ويوضع تحت قدميه، فإذا رفعه كان ذلك دليلاً على اعترافه وعلى رغبته في إلحاقه بأسرته، أما إذا تركه ولم يرفعه فكان ذلك يعني أنَّه لم يعترف به ولا يرغب في ضمِّه إلى الأسرة. ولم يكن يترتَّب على عدم رغبة الأب في الاعتراف بابنه أو حتى وأده أيُّ مشكلة قانونيَّة له، وفي الغالب كان الوأد للبنات هو الأكثر شيوعًا؛ وذلك لقلَّة الفائدة الاجتماعيَّة للبنت مقارنة مع فائدة الأولاد الذكور[١]. فلقد كانت العشيرة هي من تعلن شرعيَّة الابن المولود لأحد أفرادها، بعد أن يُقدِّم الأب ابنه لها أثناء الاحتفال بطقوس الأعياد الدينيَّة المعروفة بأعياد الآباتوريا[٢]؛ ففي اليوم الثالث من هذه الأعياد السنويَّة يُقدَّم للعشيرة جميع الأطفال الذين أنجبهم أفرادها خلال العام كلِّه، فيتمُّ الاعتراف بهم أفرادًا شرعيين، مع مراعاة كون أمَّهاتهم زوجات شرعيَّات؛ حيث يتمُّ تسجيلهم في قوائم العشيرة[٣].

لقد اختفت عادة قتل الأطفال مع تقدُّم دولة المدينة، وحلَّ محلَّها إجراء آخر عُرف بعرض الأطفال؛ ولئن اختلفت التسمية فهذا «الطقس الجديد» كان يهدف إلى النتائج التي كانت تحصل من وراء القتل، لكن أريد منه التخفيف من شناعته. ومقتضى «الطقس الجديد» أن يُحمل الطفل غير المرغوب به في سلَّة أو آنية من الفخَّار، ويوضع في ميدان عامٍّ، أو على مقربة من مدخل أحد المعابد، ويُترك وحيدًا. وكان الكثير من الأطفال المعروضين يهلكون نتيجة الجوع أو عوامل الطبيعة من الحرِّ والبرد، ومنهم من كانت تلتهمه الحيوانات الهائمة،

---

١. زناتي، *المرأة عند اليونان*، م.س، ص٦١.

2. Apatouria

٣. حاطوم وآخرون، *موجز تاريخ الحضارة*، م.س، ص٤٤٢.

ومن يُلتقط منهم لم يكن أسعد حظًّا؛ إذ كانوا يصبحون عبيدًا لمن التقطهم، وكثيراً ما كانوا يستغلُّون الفتيات على الأخصّ في الدعارة.

لقد كانت نسبة البنات اللَّواتي يتمُّ عرضهنَّ أكبر من نسبة الصبيان، وذلك رغبة في التهرُّب من تربيتهنَّ المكلفة، ودفع مهورهنَّ عند الزواج؛ حيث يقول ميناندر: «الولد يربىَّ دائمًا ولو كان الأب فقيراً، أمَّا البنت تُعرض ولو كان الأب غنيًّا».

عمومًا، كان عرض الأطفال يتمُّ بسب الفقر، وعدم قدرة ربِّ الأسرة على إعالة عائلة كبيرة العدد. وأحيانًا كان يتمُّ نتيجة لرغبة الأب في عدم تقسيم أملاكه، وتفتيت ثروته على عدد كبير من الأولاد. وقد يتمُّ كذلك بقصد تفادي العار والفضيحة إذا جاء الطفل نتيجة علاقة غير مشروعة. كما كان من الممكن أن يحدث لأيِّ سبب آخر؛ فإرادة الأب في هذا الصدد كانت هي القانون، فعندما توسَّلت زوجة أريستيب إلى هذا الأخير أن يُبقي على ابنها، وأن يقبله في أسرته، مؤكِّدة له أنَّه منه، بصقَ على الأرض وقال: هاك أيضًا ما هو منِّي، ورغم ذلك لست في حاجة إليه. وكان للأب الحقُّ في بيع ابنه أو ابنته لكي يحقِّق من وراء ذلك كسب مادِّيًّا. وقد حرَّم صولون على الأب بيع ابنته إلاَّ في حالة واحدة وهي إذا زنت برضاها[١].

ولقد كان الأطفال، في الغالب، يتعرَّضون للاستغلال الجنسيِّ. وهذه العادة بدأت في القرن الثامن قبل الميلاد، وتطوَّرت مع مرور السنين حتى صارت شكلاً من أشكال الشذوذ الجنسيِّ في المجتمع؛ إذ بدأت باستملاح الصِّبيَة وحبِّ الغلمان[٢]. وتختلف الآراء في تفسير هذا السلوك الشاذِّ؛ فيعزوه البعض إلى عزلة النساء أو قلَّتهن، أو ما يسود الحياة العسكريَّة من كبت في العواطف وما يرافقها من حرمان، أو ربما بسبب الافتتان بالجسد العاري في الألعاب، أو الاستجابة لنداء الغريزة حيثما يشتدُّ الاختلاط وتتوافر عناصر التحابِّ. وقد تردَّد في شعر كأناكريون وإيبكوس وثيوجينس أبيات غزل في

---

١. زناتي، ***المرأة عند اليونان***، م.س، ص٦٢، ٦٣.

2. Paiderastia

الغلمان، وكان في طيبة كتيبة مقدَّسة قوامها ثلاثمئة شاب انخرطوا في سلكها على أساس أنَّ كلَّ شابَّين بينهم متحابَّان، وكانا يُدرَّبان على أنماط عاطفة الحبِّ المتبادل، والقتال سويًّا ولقاء الموت معًا في الميدان[١].

الاستعباد

كانت طبقة الأرقَّاء في أدنى السلَّم الاجتماعيِّ في أثينا، وكان العبيد كثيري العدد، وربما ثلث السكَّان[٢]. ولم ينظر القانون إلى العبد نظرة إنسان، فأيُّ هفوة أو ضرر أو إهانة تجاه سيِّده تُعرِّضه للضرب المبرِّح من دون حساب عدد الضربات. فالقاعدة الأساس هي أن يُعامَل العبد بقسوة، والشكل الأرقى لنضال العبيد ضدَّ مضطَّهديهم هو العصيان.

ففي القرن الخامس قبل الميلاد، اتَّخذت تمرُّدات العبيد طابع العفويَّة، فكان العبيد العصاة يهدفون إلى تحرير أنفسهم، من دون التفكير بتحطيم نظام الرقِّ الذي يتعارض مع أبسط مبادئ حقوق الإنسان[٣].

إنَّ مشكلة العبيد الحقيقيَّة في المجتمع اليونانيِّ أنَّ القانون قد أبقى الاسترقاق عملاً مشروعًا، ولم يجعل هذه الطبقة تدخل في حساب مواطني دولة المدينة الإغريقيَّة مطلقًا، لا بل جعل الرقيق ملكًا لسيِّده وشيئًا من أشيائه[٤]، وبالتالي، قَصُر مفهوم الشعب على المواطنين الذكور الأحرار، ممَّن تجاوزوا العشرين فقط. بمعنى أنَّه استثنى النساء والعبيد والمقيمين الأجانب، أي أنَّ العبيد لم يكونوا مكوِّنًا اجتماعيًّا مُعترَفًا به، وهذا يفضح عيب الديمقراطيَّة الأثينيَّة؛ لأنَّ العبوديَّة والديمقراطيَّة لا يلتقيان؛ إذ من المفترض أن تحترم الديمقراطيَّة حقوق الإنسان، أيًّا تكن منزلته الاجتماعيَّة؛ في حين أنَّ العبوديَّة تقوم على

---

١. أحمد علي، ***التاريخ اليوناني***، م.س، ص٦٨، ٦٩.

٢. مطر، والمزيني، ***تاريخ حقوق الإنسان***، م.س، ص٢٤.

٣. دياكوف، وكوفاليف، ***الحضارات القديمة***، م.س، ص٣٣٣.

٤. مطر، والمزيني، ***تاريخ حقوق الإنسان***، م.س، ص٢٤.

رفض كلّيٍّ لحقوق الشخص المدنيَّة، فإنَّ ذلك يعني أنَّه ما دام هذا الرفض قائمًا، وما دامت العبوديَّة مقبولة، فلا سبيل إلى التسليم بوجود حقيقيٍّ للديمقراطيَّة[١].

وعليه، يمكن القول أنَّ مسألة حقوق الإنسان لم تبلغ شأنًا كبيرًا عند الإغريق، وهذا أمر يرجع إلى عوامل اجتماعيَّة واقتصاديَّة اشتركت فيها الحضارات القديمة عمومًا؛ ولكن بعض الفلاسفة الإغريق انتقد مع ذلك التقاليد القائمة، والقوانين النافذة في المجتمع، والتي تُقصي العبيد والأجانب، فقد قال بعض هؤلاء «إنَّنا جميعًا متساوون في الميلاد وفي كلِّ شيء. إنَّنا جميعًا نستنشق الهواء من الفم والأنف». ولقد جاء في بعض النصوص على لسان أحد الأرقَّاء: «إنَّني يا سيدي وإن أكن رقيقًا، أُعدُّ إنسانًا مثلك، ولقد خُلِقنا من لحم واحد، فليس هناك من هم أرقَّاء بالفطرة». وقد أنكر يوريبيدس صحَّة الفوارق الاجتماعيَّة القائمة على أساس المولد حتى بالنسبة إلى الرقيق إذ قال: «إنَّ هناك أمرًا واحدًا يجلب العار على الأرقَّاء وهو الاسم، ولا يفضِّلهم الأحرار في ما عدا ذلك الشيء، فكلٌّ منهم يحمل روحًا سليمة»[٢].

وعلى أيِّ حال، إذا نظرنا إلى الواقع الإغريقيِّ سنجد أنَّ العبد لم يُحرَم من حقوق الإنسان وحسب، بل لم يكن ينظر إليهم على أنَّه إنسان أصلًا، وإنَّما شيء تعود ملكيَّته الخاصَّة إلى سيِّده، ويستطيع هذا السيِّد أن يجرِّد العبد من كلِّ حقوقه، أو يمنحه منها ما يشاء، فله الحقُّ في تسميته بالاسم الذي يريده، ويمنعه أو يمنحه الحقَّ في أن يكوِّنَ أسرة، وقد يعاقبه حسب مزاجه وهواه. ويستطيع، بالإضافة إلى ما تقدَّم، أن يبيع العبد أو يؤجِّره إذا ما اضطرَّته الحاجة إلى ذلك. ويشير كسنوفون إلى المداخيل الكبيرة التي يقدِّمها العبيد لسادتهم جرَّاء تأجيرهم في مناجم الفضَّة؛ إذ بلغت واحد أبولة[٣] في اليوم الواحد[٤]. كما حُرِم العبيد من ممارسة

---

١. عبد الفتاح إمام، «مسيرة الديمقراطيَّة رؤية فلسفيَّة»، م.س، ص١٣، ١٤.

٢. راجع في ما مرَّ من نصوص: مطر، والمزيني، ***تاريخ حقوق الإنسان***، م.س، ص٢٥.

3. Obol

٤. سارة، ***دراسات في الاقتصاد اليونانيِّ القديم في القرنين الخامس والرابع ق.م***، دمشق، ص١٢٧.

الألعاب الرياضيَّة، ومن دخول معهد المصارعة؛ حيث لم يكن يُسمح للرقيق بممارسة الرياضة، أو التدهُّن بالزيت في معاهد المصارعة[١].

وما دام العبد مملوكًا فهو لا يستطيع اكتساب أيِّ حقٍّ من حقوق الملكيَّة، ويعتبر من وجهة نظر القانون مجرَّدًا من أيِّ حقٍّ قانونيٍّ لأنَّ وضعه الاجتماعيَّ القائم يحرمه حقَّ المواطَنة، ويُعتبر السيِّد مسؤولاً بشكل كلِّيٍّ عن وضع عبده الحقوقيِّ، فإذا ما تسبَّب العبد في إلحاق الضرر بأحد المواطنين الأحرار أُلزِم سيِّده بدفع الغرامة النقديَّة التي تفرضها عليه المحكمة للتعويض على من لحقه الضرر. أمَّا العبد فقد يخضع للعقوبة الجسديَّة، كأن يضرب خمسيًّا سوطًا على أيِّ جريمة يرتكبها، أما الحرُّ في حين ارتكابه جريمة ولو كانت أعظم من جريمة العبد فإنَّ بإمكانه أن ينقذ نفسه من العقوبة الجسديَّة وتطبيق العقوبة الماليَّة بحقِّه. وإذا قتل العبد أحد المواطنين الأحرار يُرغَم سيِّده على إحالته إلى المحكمة لينال عقابه، وغالبًا ما يكون مصيره الإعدام. وتُعتَبر شهادة العبد مقبولة أمام المحكمة إذا انتُزِعت منه تحت وطأة التعذيب، ولا يتمُّ تعذيب العبد الشاهد إلاَّ بعد الحصول على موافقة مسبقة من سيِّده، وفي الغالب كان السيِّد يرفض انتزاع الشهادة من عبده تحت التعذيب، وكان باستطاعة العبد في بعض الحالات الاستثنائيَّة أن يدلي بشهادته أمام المجالس الشعبيَّة شرط حصوله على السَّماح له بذلك وضمان عدم ملاحقته بطريقة قضائيَّة. وكانت الحكومة تقف دائمًا إلى جانب مصالح سادة العبد من خلال التشريعات القانونيَّة التي سنَّها[٢].

وإذا شكَّ السيِّد في نيَّة عبده بالهروب، فإنَّ باستطاعته أن يطبِّق عليه العقوبة التي يراها مناسبة. وقد قامت اتفاقيَّات بين المدن اليونانيَّة التجاريَّة تقضي بتسليم العبيد الفارِّين، وأبرزها اتفاقيَّة أثينا وإسبارطة سنة ٤٢١ ق.م، غير أنَّ بنودها لم توضع موضع

١. سعيد الأحمد، «العبوديَّة عند اليونان»، ص١٠١.

٢. سارة، ***دراسات في الاقتصاد اليوناني القديم***، م.س، ص١٢٧ و ١٢٨.

التنفيذ في الأوقات كلِّها[١]. وكان بمقدور العبد طلب اللُّجوء إلى معبد زيوس أو أيِّ معبد أو مذبح آخر، كما يفعل الأحرار تمامًا، لكي يكون في حِرز من أذى سيِّده وملاحقته له، وكل هذه يدلُّ على تضاعف عدد العبيد وكثرتهم[٢]. وكان العبد الذي يهرب عادة ما يلجأ إلى المعبد، الذي يوفِّر له الحماية، لكن ثمن تلك الحماية كان باهظًا؛ إذ سيرتبط العبد الهارب بكاهن المعبد الذي لجأ إليه، وكان بوسع هذا الكاهن إمَّا أن يسلِّمه إلى سيِّده السابق، أو أن يبيعه إلى سيِّد جديد[٣].

أما في ما يخصُّ خطف العبيد الغرباء، فقد كان يُنظر فيه أمام لجنة الأحد عشر التي كانت تحكم بالموت على من يُساق إليها، وتثبت إدانته بإحدى الجرائم. وكان المُدَّعي يطالب هذه اللَّجنة بإعادة عبده المسروق مع أدواته، وهذا ما يؤكِّد لنا مرَّة أخرى نظرة سادة العبيد إلى عبيدهم على أنَّهم جزء من ممتلكاتهم.

إنَّ خطف أيِّ عبد يُعدُّ جريمة كبرى، وهذا يخالف التشريعات التي تنصُّ عليها قوانين سقوط الناس في العبودية. وقد ذكر ليسياس أنَّ جماعة حُكم عليهم بالموت لأنَّهم قاموا بخطف أحد العبيد. وقد نال مثل هذه العقوبة، كما قال كسنوفون، من خطفوا بعض الأحرار وباعوهم بيع العبيد[٤].

الخاتمة

نستنتج من دراستنا المتقدِّمة أنَّ المجتمع اليونانيَّ القديم لم يعرف أيًّا من حقوق الإنسان، إلاَّ بمقدار ضئيل ارتبط بالنخبة الحاكمة وبالمواطن الأثينيِّ. فإذا كانت حقوق الطفل والمرأة مهضومة ويستعبد فيه الإنسان أخاه الإنسان، والمجتمع تسوسه نخبة النخبة،

١. المصدر نفسه، ص١٢٨.

٢. سعيد الأحمد، *العبودية عند اليونان*، م.س، ص١٠١.

٣. سارة، *دراسات في الاقتصاد اليوناني القديم*، م.س، ص١٣٠.

٤. المصدر نفسه، ص١٢٨.

وتتحكَّم الدولة بكامل تفاصيله، فعن أيِّ حقوق إنسان نتحدَّث. لا بل إنَّ العبيد فيه لم يحرموا من حقوق الإنسان وحسب، بل نُظر إليهم نظرة تنفي عنهم إنسانيَّتهم.

أمَّا المرأة فاقتصر دورها على الإنجاب من دون أن يكون لها أدنى تقدير أو حقوق، لا بل توجيه المجتمع نحو أفكار متخلِّفة غاية في العنصريَّة الجنسيَّة حيث جعلوا من المرأة كائنًا نجسًا مرتبطًا بكلِّ ما هو ملوَّث وخبيث.

أمَّا الأطفال فمن نجا منهم من القتل لم يسلم من العرض في الساحات العامَّة وأمام المعابد، ومن نجا منهم من العرض لم يسلم من غسيل الدماغ والتربية الأيديولوجيَّة القائمة على نظريَّة التفوُّق العنصريَّة. فاليونان عرق ممتاز وباقي الشعوب برابرة، هذا ناهيك باستغلال الأطفال جنسيًّا. في الواقع، كان المجتمع اليونانيُّ أبعد ما يكون عن الديمقراطيَّة وحقوق الإنسان.

المصادر

أحمد علي، عبد اللطيف، *التاريخ اليوناني (العصر الهيلاديّ)*، ج١، بيروت، دار النهضة العربيَّة، ١٩٧٦م.

أنجلز، فردريك، *أصل العائلة والملكيَّة الخاصَّة والدولة*، ترجمة أحمد عز العرب، القاهرة، دار الطباعة الحديثة، ١٩٥٧م.

بادل، روث، «النساء أنموذج للملكيَّة الخاصَّة والأجساد التي يتلبَّسها الشيطان ومجرَّد قنى للآلهة اليونانيَّة»، ضمن كتاب: *صورة المرأة في العصور العتيقة*، تحرير: إفريل كاميرون وإيلي كوهرت، ترجمة أمل رواش، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ٢٠١٦م.

جست، روجرت، *المرأة في أثينا* (الواقع والقانون)، ترجمة منيرة كروان، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٥م.

حاطوم، نور الدين وآخرون، موجز *تاريخ الحضارة*، ج١، حضارات العصور القديمة، دمشق، مطبعة الكمال، ١٩٦٥م.

دياكوف، ف، وكوفاليف، س، *الحضارات القديمة*، ترجمة نسيم اليازجي، ج١، دمشق، منشورات دار علاء الدين.

ديورانت، ول، *قصَّة الحضارة، حياة اليونان*، ترجمة محمد بدران، ج٢، مج٢، بيروت، ١٩٨٨م.

زناتي، محمود سلام، *المرأة عند اليونان*، دراسات حول وضع المرأة الاجتماعيِّ والقانونيِّ في العصور القديمة، القاهرة، جامعة الإسكندريَّة، ١٩٥٧م.

سارة، خليل، *تاريخ الإغريق*، دمشق، منشورات جامعة دمشق، ٢٠١١م.

ــــــــــ ، *دراسات في الاقتصاد اليوناني القديم في القرنين الخامس والرابع* ق.م، دمشق، منشورات جامعة دمشق ١٩٩٨م.

سعيد الأحمد، سامي، العبوديَّة عند اليونان، مجلَّة *التربية*، العدد ٤٨، قطر، ١٩٨١م.

السليمان، عبد الله، *حروب الجمهوريَّة القرطاجيَّة من التأسيس حتى السقوط سنة ١٤٦ ق.م*، دمشق، الهيئة العامَّة السوريَّة للكتاب، ٢٠١٥م.

الشيخ، حسين، *اليونان*، الإسكندريَّة، دار المعرفة الجامعيَّة، ١٩٩٧م.

الطائي، ابتهال، *تاريخ الإغريق منذ فجر بزوغه حتى نهاية عصر الإسكندر*، عمان، دار الفكر، ٢٠١٤م.

العبادي، مصطفى، «اقتصاديَّات أثينا»، مجلَّة *عالم الفكر*، المجلَّد ٣٨، العدد الثاني، الكويت ٢٠٠٩م.

عبد الحميد الأثرم، رجب، *دراسات في تاريخ الإغريق وعلاقته بالوطن العربي*، ط٢، بنغازي، منشورات جامعة قارنيوس، ٢٠٠١م.

عبد الستار، لبيب، *الحضارات*، ط١١، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٥م.

عبد العزيز خليفة، شعبان، «الكتب والمكتبات في بلاد اليونان القديمة»، *أوراق كلاسيكيَّة*، العدد السادس، تصدر عن جامعة القاهرة؛ قسم الدراسات اليونانيَّة واللاَّتينيَّة، ٢٠٠٦م.

عبد الغني، محمد، «السياسة الأثينيَّة في القرن الخامس ق.م بين الازدهار والانكسار»، مجلَّة *عالم الفكر*، المجلد ٣٨، العدد الثاني، الكويت ٢٠٠٩م.

عبد الوهاب يحيى، لطفي، «الحياة الاجتماعيَّة في أثينا القديمة»، مجلَّة *عالم الفكر*، المجلَّد ٣٨، العدد الثاني، الكويت ٢٠٠٩م.

عبدالفتاح إمام، إمام، «مسيرة الديمقراطيَّة رؤية فلسفيَّة»، مجلَّة *عالم الفكر*، مج ٢٢، عدد ٢، ١٩٩٣م.

فهمي، محمود، *تاريخ اليونان*، القاهرة ١٩٩٩م.

مطر، علاء، و المزيني، فضل، *تاريخ حقوق الإنسان*، كليَّة الحقوق، منشورات جامعة الإسراء ٢٠١٦م.

ملحم، عدنان وعمران، زهير، «تطوُّر الفكر السياسي عند قدماء اليونان حتى أفلاطون»، اللاَّذقيَّة، مجلة *جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلميَّة*، ج ٣٦، عدد٥، ٢٠١٤م.

دراسة اجمالية في بعض الآراء الإنسانوية[1]

المرجع الديني الشيخ عبد الله الجوادي الآملي

لا شك في أن جميع العلوم السائدة ـ سواء تلك التي تهتم بالإنسان من الناحية النظرية أو تلك التي تهتم به من الناحية التطبيقية والعملية ـ تقوم على أساس الأنثروبولوجيا؛ بمعنى أنه لو لا معرفة الإنسان، لما تحقق للعلوم الإنسانية ـ بمختلف حقولها المتنوّعة، من قبيل: الأدبيات، والفلسفة، والتاريخ، والسيرة، والفقه، والحقوق وما إلى ذلك ـ أن تحظى بالموقع العلمي، ولما تحقق للعلوم التجريبية ـ بمختلف فروعها الكثيرة، من قبيل: علم الأحياء، والجيولوجيا، والفلك، وعلم المحيطات، والهندسة، والرياضيات وما إلى ذلك ـ أن تصل إلى مرتبة الجدواية الكاملة والعمليّة التامّة.

معيار المعرفة ولزوم تعيّنها

لكي نتعرّف على الإنسان علميًا، يجب أن يتضح بشكل دقيق ما إذا كان يمكن الوصول إلى هذه المعرفة من طريق الحسّ والتجربة، أم يجب الذهاب إلى أبعد من ذلك حتى نصل إلى المنطق والرياضيات، أم يجب اختيار مرتبة ثالثة؛ بمعنى الحكمة والكلام والفلسفة، أم يجب نبذ هذه الثلاثة بأجمعها وراء ظهرنا وسلوك مسار العرفان، أم نتخذ من هذه الأربعة سلّمًا والصعود بها إلى الأعلى، والاستفادة من ملكة العلوم وسلطان

---

١. المصدر: جوادي الآملي، آية الله الشيخ عبد الله، المقالة فصل من كتاب *حيات حقيقي انسان در قرآن*، مركز أسراء للنشر، عام ١٤٠٠ هـ.ش، الصفحات ٢٧٩ إلى ٣٦١.

تعريب: حسن علي مطر الهاشمي.

المعارف، أي: الوحي؟

إن كل ما ظهر ويظهر من الاختلاف حول هوية وموقع الإنسان في العالم بين المفكرين، يستند بشكل وآخر إلى الاختلاف في هذه المباني والمقدمات المعرفية والأبستمولوجية؛ رغم أن الاختلاف في الاستنباط منها، إنما يأتي بعد القبول والقول بالأصول المشتركة بينها.

العلاقة بين الماهية وموقع الإنسان

إن تحديد موقع كلّ كائن إنما يتفرّع على بيان ماهيته وهويته. لو تساءلنا من جهة عن ماهية الإنسان وهويته، وعن موقعه في الكون والوجود من جهة أخرى، نكون قد بحثنا في سؤالين يقعان في طول بعضهما؛ وذلك لأن الحديث عن موقع الإنسان يأتي على الدوام بشكل متأخر عن البحث حول هويته وماهيته. وبعبارة أخرى: لو اعتبرنا الإنسان كائنًا طبيعيًا، وحصرنا ماهيته بالطبيعة، وجب علينا اعتباره شيئًا طبيعيًا، ووجب علينا البحث عن موقعه في الطبيعة أيضًا، وإذا اعتبرناه كائنًا يفوق الطبيعة، وجب علينا أن نعتبره شيئًا ميتافيزيقيًا، والبحث عن موقعه ومنزلته في الملكوت أيضًا، وفيما لو اعتبرناه جامعًا بين المُلك والملكوت؛ حيث تكون له قدم في الطبيعة وقدم في ما فوق الطبيعة، فسوف يعتبر كونًا جامعًا، ويتمّ تعيين موقعه في نظام الكون بوصفه جامعًا بين الطبيعة وما بعد الطبيعة وفي دائرتي المُلك والملكوت أيضًا؛ إذ أن ظواهر الكون والوجود لا تخرج عن هذه الأقسام الثلاثة، فهي: إما مادية وطبيعية بحتة، من قبيل: الأرض والسماء والبحار والصحراء، أو هي ما فوق طبيعية وميتافيزيقية بحتة، من قبيل: العرش واللوح والكرسي والملائكة، أو هي ذات كون جامع؛ فهي من جهة متماهية ومنسجمة مع الطبيعة، ومن ناحية أخرى قد سُمح لها بالسلوك والتحليق في ذروة ما فوق الطبيعة.

أسلوب جامعية الإنسان

إن جامعية الإنسان بين الطبيعة وما بعد الطبيعة، تارة تكون على نحو جمع التكسير، وتارة أخرى على نحو الجمع السالم؛ فكما نشهد في النحو والأدبيات العربية نوعًا من الجمع لا يتمّ الحفاظ فيه على بنية المفرد، فنحصل بذلك على نوع من الجمع يُصطلح عليه بجمع التكسير، وتارة أخرى يتمّ الحفاظ على بنية المفرد؛ فنحصل بذلك على ما يُصطلح عليه بالجمع السالم، هكذا يكون الأمر في المراتب العلمية أيضًا؛ فهناك من يعتبر هذه الجامعية جامعية بين المعقول والمنقول، بيد أن هذه الجامعية تكون في بعض الأحيان ابتدائية وناقصة ومكسّرة؛ وذلك بأن يكون هناك اجتهاد حاصل في الجملة بالنسبة إلى كل واحد من العلوم العقلية والنقلية، أو أن يكون الاجتهاد في واحد على نحو الإطلاق وفي الآخر على نحو التجزيء، وفي بعض الأحيان يحصل الاجتهاد المطلق في كلا حقلي العقل والنقل، ويكون العالم الجامع صاحب رأي في كلا الموردين، وبذلك يتحقق الجمع السالم.

إن الإنسان بدوره إذا كان جامعًا بين المُلك والملكوت، تكون مسافته إلى الجمع السالم بين الطرفين طويلة جدًا، وإنما يكون ذلك عندما ينفق أغلب عمره في الطبيعة، وقد تكون له إطلالة عابرة على ما فوق الطبيعة. وتارة يكون أقرب إلى الجمع السالم، ويقضي جلّ وقته في دائرة ما فوق الطبيعة، ولا يتفقّد الطبيعة إلا في بعض الحالات وبشكل مقتضب؛ ولكنه يكون في بعض الحالات حيًّا متألهًا وإنسانًا كاملاً قد جمع بين المُلك والملكوت، وجامعًا للحياة الطبيعية وما بعد الطبيعية في وجوده بمنتهى السلامة. إن هذا الإنسان الذي يكون قادرًا على الجمع بين الحضرات الخمس[1]، ويكون في مرتبة الأنبياء والأولياء، سوف يكون من «الكون الجامع بالجمع السالم».

---

١. النشأة الإنسانية، والطبيعة، والملكوت، والجبروت، واللاهوت؛ وعلى هذا الأساس فإن الإنسان الكامل على الرغم من تعلقه بالنشأة الأولى، يكون قد احتوى في داخله على أربع نشآت أخرى أيضًا.

ومن هنا نجد أن الأنبياءعليهم السلام على الرغم من ارتباطهم بالوحي والحقائق السماوية، كانوا يعيشون بين الناس، وكانوا يأكلون ويشربون مثلهم، ويعملون على تلبية احتياجاتهم الطبيعية، الأمر الذي شكّل ذريعة بيد المخالفين للوحي حيث كانوا يرون أن رسول الله يجب أن يكون ملكًا من غير البشر، ويقولون بأن صفات الإنسان الاعتيادي تتنافى مع رسالة السماء، وكانوا لذلك يقولون: ﴿**مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ**﴾[1].

إن النموذج والمصداق الأبرز للكون الجامع والجمع السالم بين المُلك والملكوت، هو الوجود المقدّس للنبي الأكرمﷺ؛ إذ كان تماهيه من جهة مع الناس في الطبيعة، مادة تثير الإعجاب والانبهار لدى عامّة الناس، الأمر الذي كان يدعو المشركين إلى الحيرة في هذا المجال؛ حيث يقولون: كيف يمكن لهذا الإنسان الذي يتناول الطعام ويتجوّل في الأسواق أن يكون حاملاً لرسالة من السماء: ﴿**وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ**﴾[2]. ولكن من ناحية أخرى فإن ذات هذه الشخصية في مدار ما فوق الطبيعة، يبلغ من السموّ والارتقاء في تحليقه بحيث لا يطوي مراتب المُلك فحسب، بل ويجتاز حتى آفاق الملكوت أيضًا، ويصلون في أعلى آفاق الشهود إلى لقاء المعبود: ﴿**وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى * ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى**﴾[3].

الماهية النوعية أو الجنسية

هل للإنسان ماهية مشتركة أم لا؟ بمعنى: هل الإنسان ـ كما في مصطلح المناطقة ـ جنس تحته أنواع، أم هو نوع مشتمل على أصناف، أم صنف له أفراد؟

إن الجواب عن هذا السؤال رهن بأن نعمل على دراسة وبحث أنفسنا وذواتنا وكل ما نجده

---

١. المؤمنون: ٣٣.

٢. الفرقان: ٧.

٣. النجم: ٧ ـ ٩.

فيها، ثم نعمد بعد ذلك إلى مقارنة ذلك بالآخرين. فإذا رأينا ما عثرنا عليه في ذواتنا موجودًا لدى الآخرين أيضًا، ورأينا الاختلاف في الأمور الجزئية فقط، إتضح أن لدينا «نوعًا منطقيًا» وأن هناك ما يُشاكلنا في «النوع» أيضًا. وأما إذا كانت موضوعاتنا الداخلية تختلف عن سائر الناس ذاتيًا، فسوف يتضح لنا أننا «جنس»، وإن قرابتنا من الأشخاص الآخرين تكون بلحاظ «المجانسة» وليس في النوع المنطقي. وبطبيعة الحال لا بدّ من الالتفات إلى أن الفرض الأول (النوعية)، لا يستلزم أن يكون كل فرد إنساني نوعًا، بل من الممكن أن تشكل كل مجموعة نوعًا، أو يكون جميع الأفراد والقوميات والقبائل ذات نوع واحد؛ وعليه فإن تعيين نوعية أو جنسية الإنسان بدورها من لوازم التفسير والشرح العلمي لماهية الإنسان.

من المناسب هنا أن نشير إلى نقطتين، وهما: أهمية المسألة، والأخرى: العجز عن الوصول إلى كنهها. إن أهمية المسألة تكمن في أنه في حالة البيان والتفسير العلمي والتعرّف على ماهية الإنسان، سوف تتجلى جميع الآثار العميقة لهذه الحقيقة، وتترتب على المعرفة الحاصلة والمتحققة. وأما العجز عن الوصول إلى كنه هذه الحقيقة، فإنه يتضح بشكل كامل من خلال الالتفات إلى إقرار كبار الحكمة في كلتا المدرستين المشائية والإشراقية. إن ابن سينا وشيخ الإشراق [السهروردي] ـ وهما يُعدّان من بين هؤلاء الحكماء الكبار ـ قد صرّحا بالقول: إن تشخيص الحدّ من الرسم، وتشخيص الذاتي من العرَض الذاتي أمر في غاية الصعوبة والتعقيد؛ ومن هنا لو توصّلنا إلى «الفصل المنطقي» بشأن الأشياء، نكون قد قطعنا شوطًا كبيراً.

إدراك ماهية الإنسان من طريقين

بالنظر إلى ما تقدّم من الكلام، يتعيّن علينا أن نسعى بالقدر الممكن من أجل التوصّل إلى تعريف مقبول لماهية الإنسان، ومن بين الطرق المناسبة للوصول إلى هذا الأمر الهام، هو الطريق الذي يتمّ سلوكه من خلال الاستعانة بعلم المنطق، وسوف نبدأ هذا الطريق من التعريف الذاتي والعرَضي.

إن الذاتي في كل شيء عبارة عن تلك الحقيقة التي لا يمكن فصلها عن أصل حقيقة ذلك الشيء، ولا تترك الذات تحت أيّ ظرف من الظروف. وإن النقطة المقابلة لهذا التعريف، تتمثل في الأمر العرَضي الذي يمكن أن ينفصل عن أصل الذات. كما أن الذاتي نفسه ينقسم بدوره في تقسيم آخر إلى قسمين، الأول: جزء الماهية الذي هو الجنس والفصل. والآخر: العرَض اللازم. وقد تمّ بيان الاختلاف بين هذين القسمين في المنطق من خلال الأمور الثلاثة الآتية:

١. إن الذاتي بمعنى جزء الماهية غير قابل للتعليل والتفسير، خلافًا للعرَض اللازم الذي يحتاج إلى إثبات وتعليل.

٢. إن ذاتي كل شيء يجب تعقله بشكل سابق، كي يُمهّد الطريق إلى تعقّل ذات ذلك الشيء، وليس هناك شيء يمكن تعقّله قبل تعقّل ذاتياته؛ لأن كلّ مركّب مسبوق بأجزائه؛ وأما في العرَض اللازم فإن القضية تكون معكوسة؛ بمعنى أنه في البداية يجب تعقل ذات الشيء، ليمكن تعقّل عرَضه اللازم؛ وعليه فإن ذاتي الشيء بلحاظ التعقّل والتعريف سابق على الدوام، وأما عرَض الشيء فهو لاحق.

٣. أما الاختلاف الثالث فيعود إلى طريقة الثبوت؛ ببيان أن ذاتي كل شيء ثابت لذلك الشيء بوضوح؛ خلافًا للعرَضي الذي يكون ثبوته لمعروضه غير واضح ولا بيّن في الكثير من الموارد.

وقد بيّن الحكيم السبزواريﷺ هذه الاختلافات الثلاثة، على النحو الآتي:

ذاتي شيء لم يكن معللا... وكان ما يسبقه تعقلا

وكان أيضًا بيّن الثبوت له... وعرَضيّه اعرفن مقابله[1]

وعلى هذا الأساس نعمل على فهرسة ذاتيات وعرَضيات الإنسان، فإذا وجدناها أمورًا خاصة يشترك فيها جميع الناس، وكان اختلافهم في العادات والتقاليد والثقافات المحلية

---

١. منظومة السبزواري في المنطق.

والإقليمية، ندرك حينها أن الإنسان «نوع». وبطبيعة الحال لا يمكن في هذا الحدّ تشخيص ما إذا كانت هذه الذاتيات المشتركة هي من قبيل الذاتي في باب الإيساغوجي (الجنس والفصل)، أو ذاتي باب البرهان.

لو أمكن لنا اعتبار الذاتيات المذكورة من باب الجنس والفصل، نكون قد أدركنا ماهية الإنسان بوصفه «نوعًا واحدًا»، ونكون قد حصلنا على هذه المعرفة من طريق العلم الحصولي. توضيح ذلك أننا فيما يتعلق بوجودنا ندرك الأمور المحسوسة، ويحصل لنا العلم بها إما بلا واسطة، من قبيل: العلم باليد والرجل والعين والأذن، أو بواسطة المتخصصين في علم الأحياء أو الطب، من قبيل: العلم بالقلب والكلى والجهاز الهضمي. وبطبيعة الحال فإن لنفس الإنسان علمًا حضوريًا بجميع شؤونها الوجودية، ولا تحتاج في هذه المعرفة إلى شخص آخر، وإن العلم التفصيلي بها على نحو العلم بالعلم، مشهود بالنسبة إلى بعض الأشخاص، ولكنها مجهولة بالنسبة إلى جمهور الناس؛ وعليه فإن جمهور الناس محروم من العلم بالعلم على نحو التفصيل.

كما نعلم بالأمور غير المحسوسة لوجودنا باستنباط بسيط وغير معقّد، ونجد حقائق، من قبيل: الخيال والوهم والظن والتصوّر والإدراك والإرادة والعزم والقرار والإخلاص والرياء والغضب والشهوة ثابتة في أنفسنا، حيث يكون بعضها من سنخ العلم وبعضها الآخر من سنخ العمل، وبعضها من نوع الخيرات، وبعضها الآخر من نوع الشرور.

بالنظر إلى هذه الفهرسة الطويلة يتضح أن لنا حقيقة، وبفضلها تتوفّر هذه الشؤون الفكرية والتحفيزية المتنوّعة. وبطبيعة الحال يرد هذا السؤال القائل: بالنظر إلى وجود هذه الشؤون المختلفة، هل يمتلك الإنسان حقيقة بسيطة، بحيث تعمل ـ على الرغم من بساطتها ـ على إدارة جميع الأقسام النظرية والعملية، أم للإنسان حقيقة مركّبة؛ بحيث يتكفّل كل جزء من هذا المركّب بإدارة قسم من تلك الشؤون؟ وهل هذه الحقيقة (البسيطة أو المركّبة) جامع جنسي مشترك بين أفراد الإنسان أم هي جامع نوعي؟ وعلى كلتا الحالتين هل هي ذاتي أم عرَض

لازم؟ وعلى كل حال فإننا ندرك أصل هذه الحقائق في وجودنا، ونفكر فيها ثم نأخذ القرار، وحيث أن العزم والإرادة والنية إنما تحصل دائمًا بعد الجزم، ندرك أن علمنا يؤثر في عملنا، وأن قرار وإرادة وعمل الإنسان تنشأ بأجمعها من علم الإنسان، وهذا هو طريق إثبات الحياة؛ لأن الكائن الحي لديه علم من جهة، وله عمل من جهة ثانية، ومن جهة ثالثة تحصل له إرادة وعزم في ضوء ذلك العلم؛ بحيث أن علمه يُلقي بظلاله على عمله، ويكون عمله متأثرًا بعلمه. ويطلق على هذا الشخص مصطلح الحيّ المدرك المريد.

في المرحلة التالية، نعمل على مقارنة ما وجدناه في أنفسنا بما نراه لدى الأشخاص الآخرين، وعندها ندرك أننا نشترك في هذه الحقائق بأجمعنا، وإن اختلافنا يكمن في العادات والتقاليد المحلية فقط؛ ومن هنا نجد في بعض الأحيان شخصًا شرقيًا وآخر غربيًا أو شخصًا من الشمال والآخر من الجنوب، ومع ذلك يكون كل واحد منهما ـ فيما يتعلق بالتفاهم والتعامل ـ بمنزلة الشقيق إلى الآخر أو أقرب، وإن كل ما هو مطروح من العلوم المتنوّعة في دائرة التفكير البشري، قابل للفهم والإدراك في شتى جهات العالم وبالنسبة إلى الجميع؛ وعليه فإنه من خلال هذه الرؤية التحليلية وهذا المنهج التجريبي والأسلوب الحصولي، يثبت أن للناس نوعًا واحدًا.

وبطبيعة الحال هناك كلام دائر بين كبار أهل المعرفة والحكمة المتعالية، وهو أن الإنسان وإن كان في مستهلّ الطريق نوع واحد، بيد أن نوعيته في مرحلة البقاء تختلف عن نوعيته في مرحلة الحدوث، وفي مرحلة البقاء يجب اعتباره نوعًا متوسّطًا أو جنسًا سافلاً؛ لأن هوية الإنسان حقيقة متحرّكة، ولها في كل مرتبة صيرورة بالنسبة إلى المراتب اللاحقة، وفي نهاية المطاف سوف يتحدد موقعه الأخير بصبغته الملكوتية؛ بيد أن هذا الكلام يرتبط بالحكمة المتعالية؛ حيث تختلف مصطلحاتها الخاصة من الناحية الموضوعية عن بحثنا الراهن، وتفصيل ذلك موكول إلى محلّه.

وعليه فإن واحدًا من طرق التعرّف على ماهية الإنسان، هو طريق العلم الحصولي،

والعثور على نوعية الواحد البشري؛ ولكن لا بدّ من الالتفات إلى أن العثور على ماهية الإنسان من خلال هذا النوع من الأساليب في غاية الإشكال والتعقيد، ولا سيّما على مبنى أصالة الوجود؛ إذ أن الماهية ـ بناء على هذا المبنى ـ تأخذ حقيقتها من الوجود دائمًا، وحيث أن الماهية تمثّل حدّ الوجود، تكون في أصل حقيقتها مدينة إلى الوجود، وحيث أن الوجود حقيقة خارجية وفي صلب الخارج، فإنها لا ترد على الذهن، ونتيجة لذلك سوف يكون طريق العلم الحصولي إلى الوجود مغلقًا، وحيث لا يمكن الوصول إلى حقيقة الوجود بالعلم الحصولي والاستدلال المفهومي والأداة المنطقية، فإن حقيقة الماهية ـ التي هي حدّ الوجود ـ بدورها لا يمكن الحصول عليها بهذه الطريقة.

ولهذا السبب فقد عمد شيخ الإشراق إلى ردّ إمكان الحصول على ماهية الإنسان من طريق العلم الحصولي، وأقام على هذا المدّعى عدّة براهين، على النحو الآتي:

١. إن الإنسان يدرك ذاته ونفسه على الدوام، ويشاهدها ـ بوصفها موجودًا مجرّدًا ـ واحدًا وبسيطًا، ويعبرّ عن هذا الذي عثر عليه بكلمة «أنا». وإن كل ما يتمّ تقديمه في جهة معرفة هذه الـ «الأنا» يكون أنا بالحمل الأولي؛ وأما بالحمل الشائع، فهو مفهوم ذهني لن ينطبق على حقيقة الـ «أنا» أبدًا.

٢. إن مفهم الـ «أنا» كليّ، في حين أن حقيقة الـ «أنا» أمر جزئي.

٣. إن مفهوم الـ «أنا» لا يعتبر أمرًا شخصيًا أبدًا، في حين أن الحقيقة الخارجي لي شخصية حتمًا.

٤. إن هذا البرهان يقوم بدوره على مدار الحضور والغيبة؛ ببيان أن مفهوم الـ «أنا» أمر غائب، في حين أن حقيقة الـ «أنا» مشهودة وحاضرة. وعلى هذا الأساس حيث أني «أنا» في الحقيقة جزئي وشخصي وحاضر، لا يمكن تعريفي أبدًا بمفهوم الـ «أنا»، الذي هو كلي وغير شخصي وغائب.

ومن هنا يمكن نقد عبارة «أنا أفكر؛ إذن أنا موجود»[1]. إن هذه الطريقة في إثبات الهوية قد تعرّضت للنقد وتمّ إبطالها من قبل ابن سينا قبل شيخ الإشراق. وبطبيعة الحال فإن نقد هذا الأسلوب في حكمة الإشراق يأتي من زاوية خاصة، في حين يأتي نقدها في الحكمة المشائية من زاوية مخصوصة، وبين هاتين الرؤيتين بون عميق وبينونة عريقة، ولا يمكن إحالة أو إعادة إحداهما إلى الأخرى أبدًا. والذي يتمّ ذكره هنا هو مجرّد بيان نقدها في كلتا الحكمتين اللتين كانتا سائدتين قبل ظهور هذا النوع من التفكير، ولا تزالان تشقان طريقهما.

توضيح أصل المسألة هو أن الشخص الذي يقول: «أنا أفكر؛ إذن أنا موجود»، لا يخلو فهو إما أن يكون بصدد إثبات وجود نفسه من خلال التفكير المطلق، أو من خلال التفكير الشخصي. فإن كان يريد إثبات وجوده من طريق التفكير المطلق، فإن الذي يحصل منه هو المفكر المطلق، وليس شخص قائل هذا الكلام؛ كما أن العلم المطلق يدلّ على العالم المطلق، والعمل المطلق يثبت العامل المطلق، وليس الشخص المعيّن؛ بمعنى أنه يثبت أن هناك في العالَم مفكر وعالِم وعامل، ولكن بهذا المقدار لا يتمّ إثبات الوجود الشخصي لأحد.

وأما إذا كان ملاك التفكير هو الذات والأنا؛ فإن الذي يقول: «أنا أفكر» قبل أن يثبت أنه موجود، قد أثبت الـ «أنا»، بمعنى أنه أثبت وجود ذاته؛ وعلى هذا الأساس لا يكون بحاجة إلى توسيط التفكير لإثبات ما أثبته أولاً. وبعبارة أخرى: في عبارة «أنا أفكر» ما لم يكتب التحقق والثبوت لـ «أنا»، لا يمكن أن يثبت لها محمول من قبيل التفكير، وهذا على أساس قاعدة يتم التعبير عنها في الفلسفة بـ «قاعدة الفرعية».

ومن هنا فإن شيخ الإشراق حيث يرى أن طريق العلم الحصولي في هذا المورد مغلقًا، فقد لجأ إلى طريق آخر، وقال بأن ماهية الإنسان قابلة للتعريف من طريق العلم

---

١. حلبي، *انسان در اسلام و مكاتب غربي* (الإنسان في الإسلام والمدارس الغربية)، ص ١٢٥.

الحضوري والمعرفة الشهودية، وعمد في كتاب (حكمة الإشراق) إلى بيان هذه الطريقة بشكل واضح وشفاف وناجع. وبطبيعة الحال لا بدّ من الالتفات إلى أن العلم الحضوري وإن كان بمقدوره تحقيق المشاهدة بما هو أبعد من التعريف، ولكن لا تكون له حجيّة إلا لصاحب هذا العلم، ومن هذه الناحية يكون مختلفًا عن طريق «العلم الحصولي» الذي يمكن نقله إلى الآخرين؛ إلا إذا كان واجد العلم الحضوري يمتلك من النفس العالية والطامحه ما يجعله يذهب إلى أبعد من مجرّد التفكير بإطفاء النار عن بيدره، ويتجه سعيه واهتمامه أبدًا إلى الأخذ بأيدي الآخرين وإنقاذهم من الغرق في مهامه الضياع والضلال، وهذا لا يمكن أن يكتب له التحقق إلا إذا اقترن شهود الشاهد بالبرهان والجاذبة الداخلية وإيجاد التحوّل الخارجي أيضًا. وبعبارة أخرى: أن يجمع في ذاته العناصر الثلاثة الآتية، وهي: المنطق والجاذبية والكيمياء، كما أمكن لشيخ الإشراق سلوك واجتياز بعض هذه الطرق.

تذكيران:

١. لو كان الشخص من أهل الحضور، ولم يكن شهوده مشوبًا بتمثّل الباطل، وكان له سعي في تجميع مسالك إدراكه الحضوري، وكانت هذه الحالة مستمرّة ومتواصلة عنده، وبعبارة أخرى: إذا كانت له تجربة باطنية واعية متواصل ومستمرّة، أمكن له مشاهدة هويته الأصيلة، وإذا كان ضليعًا في فن إدراك المفاهيم والماهيات، وكان محققًا في علم الذاتي والعرَضي، وكان كذلك مراقبًا للعرَض الدائم وغير الدائم، وكان بالإضافة إلى ذلك كله فارقًا بين العرَض الدائم الضروري (العرَض الذاتي)، وغير الضروري (العرَض غير الذاتي)، أمكن له التعرّف على ذاته.

٢. حيث يتمّ افتراض الأشخاص في مرحلة الحدوث نوعًا واحدًا، ولكنهم على الرغم من ذلك يكونون في مرحلة البقاء ـ استنادًا إلى الحركة الجوهرية ـ على

أنواع متعددة ويندرجون تحت النوع المتوسّط والجنس السافل، ويحتمل أن يكون للأشخاص الآخرين من الناس نوع آخر؛ وعلى هذا الأساس فإن العثور على نوعية جميع الأفراد والأشخاص عمل صعب؛ لأن تعدّد أنواع الإنسانية، وأن الإنسان جنس سافل، وله أنواع متعدّدة، لا يختص بالمعاد؛ لأن القيامة ظرف ظهور الحقائق دون حدوثها، وإن تيار تعدّد الأنواع يظهر في ذلك اليوم، لا أنها تحدث.

بمعنى أن أصل ظهور تعدّد الأنواع إنما يكون في الدنيا، وإن هذا التعدّد النوعي للإنسان يتضح للأوحدي من الأشخاص في الدنيا؛ بحيث أنهم يرون باطن بعض الأشخاص وما هم عليه من حيوان ماكر، أو حيوان شرِه، أو حيوان مفترس وما إلى ذلك. بيد أن هذا الأمر يظهر للجميع يوم القيامة؛ وعليه فإن إدراك الوحدة النوعية للإنسان في الدنيا أمر مستصعب؛ إذ يحتاج إلى تجارب طويلة؛ ليثبت أن باطن الشخص الفلاني أو باطن الجماعة الفلانية، هو مثل ظاهرها أو ظاهرها في الإنسانية، وبذلك يمكن للشخص في ضوء الاختبار والتجربة المستمرة أن يصل إلى هويته وينتزع منها المفهوم والماهية. وإن ما ورد في هذا الكلام النوراني لأمير المؤمنين علي‌عليه السلام: «الصورة صورة إنسان، والقلب قلب حيوان»[1]، يُشير إلى هذه الحقيقة السامية، ويمكن للنصوص التي تتحدّث عن أن للأرواح جنودًا مجنّدة ومتنوّعة أن ترجع إلى هذا الأصل المذكور أيضًا.

صبغة الطبيعة الإنسانية

هل خُلِق الإنسان في ذاته على أساس فطرة طاهرة وحسنة، أم خُلق في ذاته بصبغة قبيحة وخبيثة، أم الحقيقة الوجودية للإنسان لا تتصف بالحسن ولا تصطبغ بصبغة القبح والشر، بل خلق بحيث لا ينتمي إلى أيّ اتجاه أو صفة، وإنه بمنزلة الوعاء والظرف الفارغ الذي يمكن أن يمتلئ بكل شرّ كما يمكن ملؤه بجميع أنواع الحُسن والخير؟

---

١. *نهج البلاغة*، الخطبة رقم: ٨٧.

إن الذين يستفيدون من الأبستمولوجيا والمعرفة الحسية والتجريبية، أو ينظرون إلى الأمور بعين الارتياض، أو يبحثون عن حقيقة الإنسان في ضوء الحكمة والكلام والعرفان المحض بعيدًا عن معطيات الوحي السماوي، يعني كل واحد منهم بنحو من أنحاء النقص والضعف في الإجابة عن هذا السؤال؛ وأما في مدرسة الوحي ـ الذي هو ملكة لجميع العلوم وسلطان جميع المعارف ـ فيمكن الوقوف على مشاهدة حقيقة الإنسان والحصول في آفاق الوجود الإلهي على جواب جامع لهذا السؤال.

إن القرآن الكريم يرسم للإنسان طبيعة وحقيقة بلحاظ الطبيعة؛ بحيث يظهر الإنسان في ظل هذا الفضاء المادّي والطبيعي دائمًا على صورة الإنسان المسرف والمترَف والمنغمس في الشهوة واللذة والمتعة وعبادة الجسد، وقد ورد ما يزيد على الخمسين آية في ذمّ الإنسان الغارق في هذا المستنقع الوبيل من عالم الطبيعة. بيد أن القرآن الكريم نفسه يذكر ناحية أخرى للإنسان تشتمل على جميع الملكات والفضائل الإنسانية / الإلهية، من قبيل الكرامة والخلافة وحمل الأمانة والشرف وما إلى ذلك، وهذه هي حقيقة الروح الإلهية والأصل والأساس الإنساني الذي يحتوي على الطبيعة بوصفها فرعًا وتابعًا.

بالنظر إلى هذا الكلام، تتضح الإجابة عن هذا السؤال القائل: ما هي كيفية طبيعة الإنسان؟ وذلك لأن وجود هذين البُعدين في وجود الإنسان، يثبت من جهة أن الإنسان لم يُخلق بطبيعة محايدة تجاه الخير والشر، ومن ناحية أخرى، فإنه بسبب أصالة البُعد الملكوتي مع كل تلك الفضائل الإلهية، وفرعية وتبعية طبيعة الإنسان التي تجنح نحو طلب الرفاه، يتضح أن ميل الإنسان بلحاظ أصل حقيقته نحو الفضائل والملكات الإلهية / الإنسانية؛ فإن اتجاه وجوده وصورة روحه تتجه على الدوام مع الإيمان والخير والمسائل القيمية.

في المأثور عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام:

أن وابصة بن معبد الأسدي أتى رسول الله ﷺ يسأله عن حقيقة البرّ والإثم شيئًا، فلما

أتاه قال له النبيﷺ: «أتسأل عما جئت له أو أخبرك؟». قال [وابصة]: أخبرني، قالﷺ: «جئت تسألني عن البرّ والإثم». قال: نعم، فضرب [النبي] بيده على صدره، ثم قال: «يا وابصة! البرّ ما اطمأنت إليه النفس، والبر ما اطمأن به الصدر، والإثم ما تردد في الصدر، وجال في القلب، وإن أفتاك الناس وأفتوك»[١].

يتضح من هذه الرواية النبوية أيضًا أن فطرة وجبلّة الإنسان تتجه نحو الخير والبر، ولا يمكن اعتبارها في ذاتها جانحة نحو الشرّ، ولا تسمية ذلك حيادية تجاهها؛ ومن هنا كان القلب على الدوام مرجعًا لاستفتاء الإنسان، وما دام الشخص مستفتيًا؛ فإنه يهديه إلى طريق السعادة، ولكنه لو تنزّل من هذه المرتبة الحقة إلى الأسفل، ووقع في أسر الأهواء والوساوس، لن يكون مصيره سوى الضلال والضياع.

وعليه فإن الإنسان يمتلك طبيعة وفطرة؛ حيث الأولى تهتم باكتناز الجسم وطلب اللذة، والثانية تنشد الحق وتطالب بالعدالة. وكل شخص يعمل على تغليب فطرته على طبيعته، وقام بمجاهدة أهوائه النفسية، سوف يمتلك زمام نفسه، كما رويَ عن رسول اللهﷺ قوله: «جاهدوا أهواءكم، تملكوا أنفسكم»[٢]. وإلا فإنه سوف يكون مغلوبًا للنفس وغارقًا في طبيعته المظلمة، ومشمولاً لكلام أمير المؤمنينعليه السلام والذي يقول فيه: «كم من عقل أسير تحت هوى أمير»[٣].

وبالإضافة إلى الأدلة النقلية يمكن الاستناد في هذا الشأن إلى الشواهد التجريبية أيضًا. إن الفطرة الطاهرة والقلب السليم يمكن تشبيههما من جهة بالجهاز الهضمي السالم؛ حيث أنه إذا دخل إليه السم للمرّة الأولى، فإنه لا يتقبّله ويدفعه، ولكن ذات هذا الجهاز الهضمي يستسيغ العسل ويهضمه. وكذلك الطفل الإنساني لو قال الكذب للمرّة

---

١. العاملي، *وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة*، ج ٢٧، ص ١٦٦.

٢. *نهج الفصاحة الحاوي لقصار كلمات الرسول الأكرم*ﷺ، ج ١، ص ٢١٩.

٣. *نهج البلاغة*، الحكمة رقم، ٢١١.

الأولى، فإنه سوف يواجه ردّة فعل من قبل فطرته السليمة، وإنه سوف يلفظ هذه الرذيلة المخالفة للفطرة، ويعمل على نبذها بواسطة أمور من قبيل: إحمرار الوجه، وانعقاد اللسان، وتعرّق الجبين.

وعلى هذا الأساس فإن الله سبحانه وتعالى يعمل على إظهار الأدران والرذائل الداخلية للمخطئين والعاصين، على أيديهم؛ إذ يقول: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَنْ لَنْ يُخْرِجَ اللَّهُ أَضْغَانَهُمْ﴾[1]. وظهور هذه الحالة يكون تارة في الدنيا، وتارة أخرى في عالم الآخرة، وربما كان السرّ في اعتبار كل معصية وذنب ظلمًا للنفس، يكمن في أن الهوية الأصيلة للإنسان وروحه الملكوتية التي تحققت بالنفخة الإلهية ـ وتعدّ من هذه الناحية نفخة ربوبية ـ لا تنسجم مع أيّ معصية، وهي تشمئزّ من جميع الذنوب، وتتضرّر منها.

دور الإرادة في سلوك الإنسان

هل أفعال الإنسان تابعة ونتيجة لإرادته الحرّة، أم للعوامل الأخرى من قبيل: العوامل الوراثية، والأسرة، والمجتمع، والثقافة السائدة، والمرحلة الأولى من فترة الصبا وما إلى ذلك، دور مؤثر في بلورة سلوك الإنسان؟ وبعبارة أخرى: هل الإنسان مجبر وخاضع للعلل والعوامل الخارجية أم هو مختار في داخله؟ للإجابة عن هذا السؤال يجب علينا أن دقق قبل كل شيء في مسألة الجبر والاختيار، وننتقل بعد ذلك إلى البحث فيها بما يتناسب مع بحثنا الراهن.

إن للجبر معنيين أحدهما حق وصواب، والآخر باطل؛ ومن هنا لا يمكن الحكم على الجبر بالبطلان مطلقًا (كما يقول المعتزلة)، ولا يمكن اعتباره عين الحقّ والصواب بالمطلق (كما يذهب الأشاعرة)، ومن هنا عمدت المدرسة الكلامية لأهل البيت عليهم السلام إلى القول ببطلان هذين القولين المتأرجحين ما بين الإفراط والتفريط، وأعلنت عن أن الحق والصواب يكمن

---

١. محمد: ٢٩.

في الاعتدال وسلوك الطريق والحدّ الفاصل بين هذين القولين، كما في المأثور عن الإمام الصادقﷺ، في قوله: «لا جبر و لا تفويض، ولكن أمر بين أمرين»[١].

يرد الكلام تارة عن الجبر والضرورة في مدار العلية والمعلولية، وهو كلام صائب؛ بمعنى أنه كلما تحققت العلّة التامة لشيء، فإن المعلول بدوره سوف يتحقق لا محالة، ومن المحال مع وجود العلّة التامّة أن لا يوجد المعلول. ويتمّ التعبير عن هذا الأمر في الفلسفة بقولهم: «الشيء ما لم يجب لم يوجد»، بمعنى أن الشيء ما لم يصل إلى مرحلة الوجوب والضرورة، لن يُكتب له الوجود. إن هذا الجبر العلّي الذي هو حقّ بالكامل وعين العدل، يقع في قبال قولين خاطئين، وهما أولاً: القول بـ «الصدفة» حيث يقال: إن الشيء قد وجد من تلقائه ومن دون علة. وثانيًا: القول بـ «الأولوية» بمعنى أن وجود الشيء إذا كانت له الأولوية على عدمه، فإن ذلك الشيء سوف يوجد، حتى إذا لم يبلغ حدّ الضرورة ولم تتحقق علته التامة.

وقال الحكيم السبزواري في ردّ القول الأول (أي: الاتفاق والصدفة) في منظومته:

وليس في الوجود الإتفاقي.. إذ كلما يحدث فهو راقي

لعلل بها وجوده وجب... يقول الإتفاق جاهل السبب[٢]

وقال في إبطال القول الثاني (الأولوية):

لا يوجد الشيء بأولوية... غيريّة تكون أو ذاتيّة

كافية أو لا على صواب... لا بدّ في الترجيح من إيجاب[٣]

إن هذا المعنى الذي يبحث حول الجبر العلّي، خارج عن محلّ بحثنا الراهن رأسًا؛ إلا أن الجبر بالمعنى الثاني يكون في قبال التفويض، والمراد منه أن كل إنسان يكون

---

١. الكليني الرازي، *الكافي*، ج ١، ص ١٦٠.

٢. السبزواري، *منظومة الحكمة*.

٣. المصدر نفسه، بحث أحكام الوجوب الغيري.

مصدرًا لفعل، فإنه يقوم بذلك الفعل شاء أو أبى، دون أن تكون لديه إرادة واختيار في أعماله؛ بيد أنه يجب القيام في هذا المعنى بنوعين من الأمور والفصل بينهما، لكي يتضح المعنى الصحيح من الباطل في محل النزاع ومحور البحث.

تارة يكون الشخص «موردًا للفعل»؛ بمعنى أن الفعل يُجرى عليه؛ من قبيل المريض الذي يخضع لإجراء عملية جراحية في صالة العمليات في المستشفى، وهو غائب عن الوعي تحت تأثير البنج؛ فتجرى عليه الأعمال الجراحية؛ وفي مثل هذه الحالة لا يكون هناك معنى للجبر ولا للتفويض؛ لأن الشخص في مثل هذه الحالة ـ من الغياب عن الوعي ـ لا هو مجبر على هذه الأفعال، ولا هو مفوّض لها. وبعبارة أخرى: إن كلاً من الجبر والتفويض إنما يطرح بالنسبة إلى الفاعل، في حين أن المريض موضع البحث هو مورد للفعل، وليس مصدرًا له.

وفي بعض الأحيان يكون الشخص «مصدرًا للفعل» (وليس محلاً وموردًا للفعل). وفي هذا الفرض يجب البحث فيما لو كان بالنسبة إلى الفعل الذي يصدر عنه ويُعدّ فعله، هل يكون مجبرًا أو مفوَّضا أو مختارًا؟ وعلى هذا الأساس فإن ما يُذكر تحت عنوان الجبر والوراثة والأسرة والمجتمع والثقافة وما إلى ذلك، حيث لا يعدّ شيء منها فعلاً للإنسان، ويكون الشخص بالنسبة لها موردًا وليس مصدرًا، فلا شكّ في أنه سيكون خارجًا من دائرة بحث الجبر والتفويض، ولا يصدق على أيّ واحد منها مفهوم الجبر ولا مفهوم التفويض ولا مفهوم الاختيار وما إلى ذلك؛ وذلك لأن جميع هذه الأمور تعود إلى فعل الفاعل، وإن الشخص المفروض في مسألة الوراثة والأسرة وما إلى ذلك، يكون موردًا للفعل، وليس فاعلاً ومصدرًا له.

وأما إذا كان الشخص مصدرًا للفعل؛ بمعنى أن يكون الفعل صادرًا عنه، فإنه مهما كانت لهذا الفعل من علل وعوامل خارجية، وإن الشخص إنما يقوم بذلك الفعل بالنظر إلى تلك العلل والعوامل؛ فهناك في مثل هذه الحالة من يذهب إلى الاعتقاد بأن الشخص

وإن كان مدركًا، ويتخذ قراره ويقوم بالفعل في ضوء فهمه، إلا أنه عرضة للجبر في كل واحدة من هذه المراحل الثلاث، وهي: مرحلة الإدراك، ومرحلة العزم واتخاذ القرار، ومرحلة العمل وصدور الفعل؛ بمعنى أنه مجبر على هذا الفهم والإدراك، ومجبر على اتخاذ هذا القرار، ومجبر على القيام بمثل هذا الفعل؛ من قبيل الشخص الذي يجبر على الهجرة من موطنه، ويتخذ قراره على أساس هذا الجبر، ويقوم بالهجرة.

وقبل الدخول في نقد هذه النظرية، يجب التدقيق في الاختلاف بين مفهومي الجبر والإكراه. فكما تقدّم في بداية البحث من عنوان الفرق بين الفاعل ومورد الفعل، تارة يتم الأخذ بيد شخص وإخراجه من بيته، وفي مثل هذه الحالة يكون هذا الشخص موردًا للفعل وليس مصدرًا له؛ لأنه لم يخرج من البيت وإنما تمّ إخراجه؛ ولكن في حالة أخرى يتم تهديده أو تحذيره من مغبّة البقاء في البيت؛ فيخرج من البيت برجله؛ وعندها سوف يصدق عليه عنوان «الإكراه» دون «الإجبار» ويكون هذا الشخص في الواقع مصدرًا للفعل (الخروج من البيت)، وليس موردًا له.

ومن هنا يمكن اعتبار النقطة المقابلة للجبر في أمرين، أحدهما: الاختيار، والأخرى: الإكراه. وعلى هذا الأساس يقال في مسائل الصوم والأشياء التي تبطله: إن الصائم إذا كان مجبراً على الإفطار بحيث أنهم لو أقحموا الطعام في فمه عنوة، لن يبطل صومه؛ إذ لم يكن في البين أكل يُبطل الصوم، ولم يكن هناك أكل وإنما إقحام للمأكول، والمعيار في بطلان الصوم هو الأول دون الثاني. وأما إذا أجبر الشخص على تناول الطعام بنفسه تحت طائلة التهديد، ففي مثل هذه الحالة سوف يبطل الصوم؛ إذ هناك في مثل هذه الحالة نحو من الاختيار، ويكون الإفطار قد صدر عنه في مثل هذه الحالة واقعًا. وعليه فإنه في حالة «الإجبار» لن يكون هناك قضاء ولا كفارة، ويكون صيام المكلف صحيحًا، وأما في حالة «الإكراه» فالصيام يكون باطلاً ويجب عليه القضاء، وإن لم تلزمه الكفّارة.

وعلى هذا الأساس هناك ثلاث حالات يمكن تصوّرها بالنسبة لإفطار الشخص المكلّف في صيام شهر رمضان المبارك، وهي كالآتي:

١. «الإجبار»؛ وهذه الحالة لا تُبطل الصوم، وليس على المكلف قضاء في مثل هذه الحالة، ولا كفّارة عليه.

٢. «الإكراه»؛ وفي مثل هذه الحالة يبطل الصوم، ويجب القضاء، ولا كفّارة في البين.

٣. «الاختيار»؛ حيث يقوم الشخص بالإفطار في نهار شهر رمضان عامدًا باختياره، [من دون عذر][1]، وفي مثل هذه الحالة يبطل الصوم، ويجب القضاء مع لزوم الكفارة، كما يُعد عاصيًا.

والآن بعد بيان هذه المقدّمة، يجب أن نرى هل تصدر أفعال الإنسان على أساس حريته واختياره، أم هو مجبر على هذا النوع من الفهم والعمل؟ وهل الإنسان في المنظومة الثلاثية من: الفكر والعزم والعمل مجبر أو أنه يعمل بشكل مستقل، أم أنه في عين الاختيار والحرية مرتبط بمبدئه أيضًا؟ إن هذه المسألة وإن كانت مرتبطة ببحث العلية بنحو ما، ولكنها خارجة عن حريم الجبر العلّي الذي سبق بيانه.

يذهب الأشاعرة إلى الاعتقاد بأن الإنسان حيث يكون موجودًا ممكنًا، وكل ممكن يجب أن ينتهي بجميع شؤونه إلى الواجب؛ فليس الإنسان وحده، بل جميع أفكاره وإراداته وأفعاله وسلوكياته، يجب أن تنتهي وتستند إلى الواجب؛ وإلا فإنها سوف تخرج من أمر محال باسم التفويض؛ وعليه فإن الواجب تعالى في الحقيقة هو الذي يفكر ويأخذ القرار ويقوم بالأفعال، وأما الإنسان فهو مجبر على العمل في ضوء علم الواجب وإرادته وعزمه.

وفي الطرف المقابل من هذا الكلام، يذهب القائلون بالتفويض إلى الاعتقاد بأن أعمال الإنسان كلها تستند إليه، ولا صلة لها بمبدأ الوجود، أي: الواجب المتعالي؛ إذ

---

١. ما بين المعقوفتين إضافة ضرورية من عندنا. (المعرّب).

في غير هذه الحالة لن يكون الحساب والكتاب والعقاب والمدح والذم والجنة والنار منسجمًا مع عدل الله سبحانه وتعالى بالنسبة إلى الإنسان المجبور.

وأما في التفكير الكلامي لطائفة الإمامية، يعدّ كلا هذين المسلكين تنكّبًا للطريق وسقوطًا في الظلام والضلال، وأن الطريق المستقيم والحق، فهو بعيد عن هذا التصوّر الجبري، كما هو بعيد عن ذلك التوهّم التفويضي أيضًا. توضيح ذلك أن الله سبحانه وتعالى ـ بناء على معتقد الإمامية ـ قد وضع طريقين أمام الإنسان، وقد تركت له حرية الاختيار والانتخاب؛ بحيث يمكنه أن يسلك هذا الطريق المحدد أو ذلك الطريق المعيّن الآخر.

وقد صرّح القرآن الكريم بهذه الحقيقة في الكثير من الموارد، وأكد عليها بمختلف الأساليب؛ فتارة يقول بشكل مطلق: «لقد وضعنا الإنسان على مفترق طريقين»، كما في قوله تعالى: ﴿**وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ**﴾[1]. وتارة أخرى يعمل ـ ضمن التصريح بالهداية الإلهية ـ على تحديد صبغة طريقين يؤدّي أحدهما إلى الشكر، ويفضي الآخر إلى الكفر، كما في قوله تعالى: ﴿**إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا**﴾[2]. وتارة أخرى يتمّ وضع الإنسان بوضوح وصراحة أكبر على مفترق طريق الإيمان والكفر وأن الإنسان على هذين المفترقين حرّ ويمتلك إرادة ومشيئة، كما في قوله تعالى: ﴿**وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ**﴾[3].

وفي بعض الأحيان يُقال للملحدين إنكم قد تركتم إلى جميع أعمالكم؛ فاعملوا ما بدا لكم، كما في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا... اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ**﴾. وفي بعض الآيات التي تتحدّث عن عبادة الله الواحد ـ والتي هي

---

١. البلد: ١٠.

٢. الإنسان: ٣.

٣. الكهف: ٢٩.

الغاية والهدف الأوحد من خلق الجن والإنس ـ هناك نفي لجميع أنواع الجبر والإكراه، وفي ضوء الإشارة إلى الخسران المبين والواضح للكفار، ويراهم أحرارًا في اختيار عبادة أيّ معبود يرونه (من دون الله)، كما في قوله تعالى: ﴿فَاعْبُدُوا مَا شِئْتُمْ مِنْ دُونِهِ﴾[١].

وعليه فإن الإنسان يقف على مفترق طريقين، ويستند كل واحد من هذين الطريقين إليه على نحو القضية الممكنة؛ بمعنى أنه يمكن القول: إن الإنسان مؤمن بالإمكان، أو كافر بالإمكان. وحيث يتمّ إسناد كلا طرفي الاختيار إلى الإنسان؛ فإنه يتمّ من جهة إبطال القول بالجبر، كما يتم إبطال القول بالتفويض من ناحية أخرى؛ إذ في مدار الإمكان تثبت الحرية بالنسبة إلى الفعل والترك من ناحية، كما يثبت لزوم الانتهاء إلى الواجب من ناحية أخرى.

وحيث يكون الإنسان حرًّا في اختيار واحد من الطريقين؛ فإنه عندما يختار أحد الطريقين، فإن هذا المورد سوف يخرج عن مرتبة الإمكان، ويصل إلى مرتبة الضرورة الغيرية؛ بمعنى أنه إذا اختار الفعل، يصبح عمله واجبًا بالغير، وإن اختار الترك يصبح العمل بالنسبة إليه ممتنعًا بالغير، وهذان الشكلان كلاهما (الوجوب بالغير والامتناع بالغير)، حيث يكونان من الضرورة بالاختيار، فإنهما لا يتنافيان مع الاختيار أبدًا؛ بمعنى أن الضرورة الناشئة من الاختيار لا تنافي الاختيار، والامتناع الناشئ من الاختيار لن يكون منافيًا للاختيار أيضًا.

ومن خارج هذه الأبحاث العقلية، يمكن لنا الإشارة إلى الكثير من الشواهد العرفية في باب حرية واختيار الإنسان؛ من ذلك أن الإنسان ـ على سبيل المثال ـ يفكر كثيراً قبل القيام بعمل ما، ثم يأخذ قراره في هذا الشأن، وربما رجع عن قراره السابق، ويصير إلى استشارة الآخرين، ثم يتخذ بعد ذلك قرارًا مختلفًا عن قراره السابق وهكذا. وإن هذا التردد والكرّ والفرّ الفكري واتخاذ القرارات، يمثل بلا شك دليلاً على حريته.

---

١. الزمر: ١٥.

وبعد العمل هناك عدد من الحالات أيضًا؛ فتارة قد يتنبّه الإنسان إلى خطأ فعله، ويندم بعد أن تظهر له التداعيات والتبعات السيئة لفعله، وهذا الندم بدوره يشكل أمارة على حريته؛ وإلا فإنه في حالة القول بالجبر، لا معنى لظهور أيّ نوع من الندم على تداعيات فعل لا يستند إليه.

وعليه فإن حالات ما قبل الفعل، وكذلك آثار ما بعد الفعل، تثبت أن الإنسان لم يوكل إلى نفسه وإنه غير مجبر على أفعاله، وإنما هو واقف ضمن دائرة «الأمر بين الأمرين»، وأن ظروف الفعل والترك متوفّرة له على نحو الإمكان، ولكن حيث أنه بنفسه يشتمل على ماهية ممكنة، فإنه ينتهي ذاتًا وفعلاً إلى الواجب. وبعبارة أخرى: إن سنّة الله سبحانه وتعالى لم تقم على صدور الفعل أو الترك من الإنسان شاء أو أبى، بل أراد صدور كل واحد منهما بواسطة إرادة الإنسان، وإن هذه المشيئة والإرادة الإلهية تتحقق من طريق اختيار الإنسان. وقد ذهب بعض أصحاب المعرفة إلى الاعتقاد ببداهة بطلان الجبر ويقول بأن أحقية الاختيار أمر محسوس وملموس[1].

وبطبيعة الحال فقد ورد في بعض آيات القرآن الكريم، أن الإنسان لا يريد إلا ما يريده الله سبحانه وتعالى، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾[2]. بيد أن هذه الموارد بدورها لا تشكل دليلاً على نفي اختيار الإنسان؛ إذ أن الذي أراده الله سبحانه وتعالى من الإنسان، هو العمل الصادر عن الإنسان بكامل حريته، وإن الإنسان بدوره من خلال اختياره لكل عمل يحقق هذه المشيئة الإلهية على المستوى العملي، وعلى الرغم من كونه يتمتع بكامل الحرية في اختيار الفعل أو الترك، سوف يتمّ الحفاظ على النظام العلّي بالكامل أيضًا.

إن المورد الوحيد الذي يمكن فيه اعتبار الإنسان مجبرًا، هو ذات أصل حريته واختياره؛ بمعنى أن الإنسان في كل فعل يصدر عنه ـ دون الفعل الذي يقام عليه ـ مجبر؛ حيث يقف

---

١. المولوي، *المثنوي المعنوي*، الجزء الخامس، ص ٣٢٩ ـ ٣٣٠.

٢. الإنسان: ٣٠و ٢٩.

أولاً على حدّ مشترك بين النفي والإثبات؛ بمعنى أن يتمكن من إرادة الفعل أو إرادة الترك والذي يتم التعبير عنه بالكراهة بالنسبة إلى الفعل. وثانيًا أن تكون له إرادة لأحد الطرفين بعينه، ويعمل على أساس من إرادته واختياره، ولا يمكن سلب هذه الحرية منه. وحتى في أنواع المزاح والأفعال التي يُطلق عليها عُرفًا أنها أمور غير إرادية، حيث يكون الشخص مصدرًا (لا موردًا)، تكون مشمولة ـ على أساس البرهان ـ لهذه القاعدة المتعلقة بالإرادة والاختيار؛ وعلى هذا الأساس يكون الإنسان مجبراً على أن يكون مختارًا، ويكون مضطرًّا إلى أن يكون حرًّا، ولا يمكن أبدًا سلب أصل الاختيار والحرية عنه؛ فلا هو يستطيع أن يسلب ذلك من نفسه ولا الآخرون يستطيعون فعل ذلك.

وعليه فإنه وإن كانت عناصر، من قبيل: الوراثة، ومرحلة الصبا، والمجتمع، والثقافات والتقاليد الحاكمة على المجتمع من جهة، وحقائق من قبيل: الفطرة التوحيدية، والجبلّة الإنسانية، والسجايا الداخلية السليمة من جهة أخرى، تترك تأثيرها على توجّهات وأفعال الإنسان، إلا أن جميع هذه التأثيرات الخارجية أو الداخلية إنما هي على نحو الاقتضاء دون العلية التامّة؛ وعلى هذا الأساس لا يمكن في تحديد الشخصية العقائدية والثقافية للإنسان، اعتبار الجبر مفروضًا على الإنسان من قبل هذه الحقائق الاقتضائية أبدًا؛ وذلك لأن مدار البحث في الجبر والتفويض هو فعل الإنسان، وليس الصفات الداخلية المتمثلة في اختياره بين شيئين؛ وذلك لأن الاختيار يعني الوقوف بين شيئين، وأن يكون للشخص حالة متساوية إلى طرفين بالنسبة إلى الشخص الجبري؛ وفي مثل هذه الحالة يكون الإنسان موردًا للفعل، وليس مصدرًا له.

النقطة الأخيرة التي يجب الخوض فيها بوصفها متمّمة للبحث، هي الاختلاف بين نظام التكوين ونظام التشريع. إن ما تمّ بيانه حتى الآن بشأن الحرية ـ بل وإجبار الإنسان على الحرية ـ إنما يرتبط بأجمعه بالأمور التكوينية التي يكون الإنسان مصدرًا لها، وأما في نظام التشريع فلا يوجد كلام عن الحرية والاختيار مطلقًا، بل الإنسان بلحاظ القوانين

الشرعية يجب أن يكون مطيعًا حتمًا، وهو مكلف بامتثال جميع الأوامر الشرعية، والابتعاد عن كل ما ورد النهي الشرعي عنه؛ بمعنى أنه في دائرة التكوين يمكن أن يكون مؤمنًا أو كافرًا، أو أن يكون مطيعًا أو عاصيًا، وأما في منطقة التشريع فيجب حتمًا أن يكون مؤمنًا ومطيعًا.

وبطبيعة الحال فإن هذه المحدودية التشريعية بالنسبة إلى دائرة وجود الإنسان لا تُعدّ نقيصة بل هي عين الفضيلة وتكريمًا لمقام الخلافة الإلهية. لا يمكن القول إن إيجاد هذا الحد التشريعي يتنافى مع مقام الكرامة والخلافة، بل إن هذه الحدود الإلهية تلازم مقام الخلافة بشكل دقيق؛ وذلك لأن الذي يتم اختياره ليكون خليفة، يجب أن يسعى إلى تنفيذ وتطبيق خطة ومشروع الذي استخلفه، ويجب عليه بحسب المصطلح أن يكون تابعًا لتوجيهات «المستخلف عنه»، لا أن يكون تابعًا لرغباته وإرادته.

وأما إذا تحدّث من نفسه، فإنه سوف لن يكون هناك للخلافة موضع من الإعراب؛ بل سيكون الواقع هو نوع من ادعاء الربوبية والإلوهية، التي تؤديّ إلى الضلالة، وبعد غلق جميع طرق المعرفة والهداية الإلهية، لا يبقى هناك أيّ إمكان للهداية أيضًا. قال الله تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿**أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ**﴾[١] .

وعليه فإن الإنسان حرّ من الناحية التكوينية، ويمكنه أن ينكر كل شيء بما في ذلك الله نفسه؛ كما فعل ذلك عدد من الجاهلين، كما يمكنه الإذعان والخضوع والإيمان بكل ما جاء به الأنبياء، كما كان الكثير من الناس على هذه الشاكلة ولا يزالون. وأما في نظام التشريع، فلا يمكن القول بهذا النوع من الحرية والاختيار. كما هو الأمر كذلك في مختلف الأنظمة البشرية، من قبيل: الطب، وعلم الاجتماع، والثقافة وما إلى ذلك، ولا يمكن أبدًا اعتبار القوانين الطبية والعلاجية، أو القوانين المرورية، أو قوانين التربية

١. الجاثية: ٢٣.

والتعليم، وما إلى ذلك من الأمور التي تضع في مختلف مجالات حياة الإنسان، بعض القيود والحدود والواجبات والمحظورات المعيّنة، ويتم وضع العقوبات على تجاوزها أو المكافآت الخاصة على الالتزام بها، حيث لا تعدّ هذه الأمور من وجهة نظر أيّ منطق أو برهان مخالفة لحرية الإنسان أبدًا، ولا تمثل تقييدًا لشرف وكرامة الإنسان مطلقًا. والغرض هو أن أصل التكليف وتقسيمه إلى الواجب والحرام، وكذلك أصل التحديد بالفعل والترك، لا يشكل تهديدًا لكرامة الإنسان، بل هو يؤكد على خلافته ويؤيّد شرفه وكرامته وحريته.

النموذج السلوكي للإنسان

هل الإنسان في سلوكه تابع لنموذج خاص أم هو في ذاته فاقد إلى أيّ توجّه أو انتماء محدد في سلوكه وتفكيره؟ لقد سبق أن ذكرنا في الأبحاث المرتبطة بالفطرة أن وجود الإنسان يميل بفطرته ـ وراء الاحتياجات المادية والحيوانية ـ إلى آفاق أعلى وأسمى، وأن هذا الاتجاه الفطري هو الذي ألهمه الله إياه بعد خلقه من دون عيب أو نقص؛ وفي ذلك يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾[١]. وإن هذه الفطرة قد تضعف في كلا البُعدين العلمي والعملي، ولكنها لا تتغيّر ولا تتبدّل أبدًا: ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾[٢].

وعلى أساس هذه الفطرة يثبت التفكير الإلهي بالنسبة إلى الإنسان من جهة، ويثبت الحافز والدافع الإلهي من جهة أخرى. وعلى هذا الأساس فإن الإنسان إنما يتأسى في ذاته ويقتدي بأولئك الذين يحثّونه من جهة نحو التقارير العلمية الصائبة، ويرغبونه من ناحية

---

١. الشمس: ٧ ـ ٨.

٢. الروم: ٣٠.

أخرى بالاتجاهات العملية الصالحة، وهؤلاء القدوة هم الأنبياء والأولياء الذين تربوا في كلا البُعدين (العلمي والعملي) في مدرسة الوحي، وأصبحوا قدوات حسنة للأمم[١].

اغتراب الإنسان عن ذاته

كيف يمكن للإنسان أن يغترب عن ذاته ويتلاعب بحقيقته السامية والملكوتية في مستنقع الضحالة والهباء؟! إن القرآن الكريم يتحدّث عن حقائق تشير إلى وجوب رعاية الأمانة، ويدعو الإنسان إلى الحفاظ على الأمانة الإلهية. قبل الدخول في بيان هذه المواضع القرآنية، يجب الالتفات إلى أن الإنسان بجميع شؤونه وأبعاده الكثيرة والمختلفة ملك مطلق لله؛ بمعنى أنه ليس مملوكًا لله فحسب، بل وإن كل ما يملكه ـ بما في ذلك أعضاؤه وجوارحه من السمع والبصر وما إلى ذلك ـ خارج عن دائرة ممتلكاته، وداخل تحت الملكية الحقيقية لله سبحانه وتعالى؛ إذ يقول في محكم كتابه: ﴿**قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ...**﴾[٢]، وإن الله قد تركها وديعة عند الإنسان.

ومن بين هذه الأمانات تقع الفطرة في مرتبة خاصّة وسامية؛ بحيث أن سائر أعضاء وجوارح الإنسان تقوم على خدمة الفطرة الإنسانية الأصيلة. وإن كل سلوك أو فعل أو قول يتعارض مع هذا البُعد الملكوتي والحقيقة الفطرية للإنسان، يؤدّي إلى خسارة الإنسان واغترابه عن ذاته.

لقد تحدّث القرآن الكريم عن أمور من قبيل: ظلم الإنسان لنفسه، ونسيانه لحقيقته، وخيانته لذاته وما إلى ذلك كثيراً، وكل ذلك يُعدّ من آثار وتبعات خسارة الإنسان لنفسه؛ إذ نلاحظ في كل واحد من هذه الأمور إما تعدّيًا واضحًا للشهوة على حريم الفطرة الإنسانية أو

---

١. جوادي الآملي، *التفسير الموضوعي للقرآن الكريم*، ج ١٤، *وصورت و سيرت انسان در قرآن* (صورة وسيرة الإنسان في القرآن)، ص ١٨٢ ـ ١٨٨.

٢. يونس: ٣١.

تجاوزًا للغضب على هذه الدائرة الملكوتية. إن تبويب وبيان الطوائف المتنوّعة للآيات الواردة في هذه الشأن، سوف يُساعد على بيان الموضوع بشكل واضح جدًا.

الطائفة الأولى: الآيات المرتبطة بظلم النفس، حيث صرّح القرآن الكريم بذلك مرارًا، وتم التعريف بالخاطئين من الناس بوصفهم ظالمين لأنفسهم. وربما كانت الآية القرآنية الأجمع والأشمل في هذا الشأن، هي قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾[1].

إن تحليل معنى ظلم النفس، يعمل على إظهار الحقائق الداخلية للإنسان بشكل أوضح؛ وذلك لأن الظلم والجور إنما يصدق من الناحية المفهومية، أولاً: حيث يوجد هناك شيئان، وثانيًا: أن يكون لكل واحد من هذين الشيئين حد، وثالثًا: أن يتجاوز أيّ واحد من هذين الشيئين على حدود الآخر. فكيف تصدق هذه الأمور الثلاثة على الشخص الذي يظلم نفسه؟

إن أمورًا من قبيل الشهوة والغضب من جهة، والفطرة الملكوتية من جهة أخرى، قد اجتمعن في وجود الإنسان، وقد تمّ تحديد حدود وحريم لكل واحد منهما. وكلما تجاوزت الشهوة والغضب مكانتهما المتمثلة في خدمة الفطرة، وهاجمت الدائرة الملكوتية للفطرة، يكون قد حصل ظلم كبير؛ ولكن من هو الظالم ومن هو المظلوم في مثل هذه الحالة؟ في ضوء الوحدة الحقيقية بين الإنسان وشؤونه المتنوّعة، يظهر بوضوح أنه ليس هناك ظالم للنفس غير صاحب النفس ذاته.

ومن هنا فإن القرآن الكريم قد أعلن مرارًا وبتعبيرات متنوّعة أن الله سبحانه وتعالى لم يظلم أصحاب الجحيم من الأخسرين أعمالاً، وإنما هم الذين ظلموا أنفسهم، كما في قوله تعالى:

- ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾[2].

---

١. الطلاق: ١.

٢. يونس: ٤٤.

- ﴿فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾[١].
- ﴿وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَكِنْ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾[٢].

إن كل واحد من موارد ظلم النفس، يعدّ نوعًا من التمرّد والعصيان ينتهي بالضرر بمقام الخلافة الإلهية للإنسان، وهذا يمثّل عين خسران النفس واغتراب الإنسان عن حقيقته.

الطائفة الثانية: الآيات التي تتحدّث عن نسيان الإنسان لنفسه. والقرآن الكريم ينسب هذه الرذيلة تارة إلى أولئك الذين يأمرون الناس بالإحسان وينسون أنفسهم في هذا الشأن، كما في قوله تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ﴾[٣]. وتارة يعتبر هذا النسيان للنفس عقوبة بسبب نسيان الله، ويحذّر المؤمنين من الغفلة عن الله ونسيانه، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾[٤].

إن تحليل معنى نسيان الذات بدوره يوضّح حقيقة الإنسان الأصيلة، أي أن الفطرة ومقام الخلافة قد يتمّ نسيانها من قبل الإنسان نفسه، وبالتالي يتحقق الاغتراب عن الذات بالنسبة إلى الإنسان في مثل هذه الحالة.

الطائفة الثالثة: الآيات القرآنية التي تتحدّث عن خيانة الإنسان لنفسه، من ذلك ـ على سبيل المثال ـ ما ورد في مباشرة النساء في ليالي شهر رمضان المبارك، والتحريم الأولي لهذا الأمر، حيث تمّ التعبير عنه بخيانة النفس، وقد تمّ رفع هذا التحريم تطهيراً للمؤمنين من هذه الخيانة التي كانت موجودة بفعل التحريم؛ إذ يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ...﴾[٥]. وفي موضع آخر وصف المشركين

---

١. التوبة: ٧٠.

٢. آل عمران: ١١٧.

٣. البقرة: ٤٤.

٤. الحشر: ١٩.

٥. البقرة: ١٨٧.

والطغاة بخيانهم لأنفسهم، وحذّر النبي من مجادلتهم؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنْفُسَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ خَوَّانًا أَثِيمًا﴾[١].

وفي هذا الشأن لا بدّ أيضًا أن يكون هناك أمران في الحدّ الأدنى كي يحدث العصيان وعدم الأمانة من قبل واحد تجاه الآخر، ويتحقق معنى ومفهوم العدوان والخيانة. إذا كان هناك بعض الناس يخونون أنفسهم، توجد في داخلهم حقيقة أصيلة وأمانة كبرى باسم الفطرة ومقام الخلافة الإلهية، وهي تشكّل أساس حياتهم الحقيقية، وإن معصية الله ورسوله، والجنوح نحو المعاصي والذنوب، إنما يُعدّ في الحقيقة عدوانًا وتجاوزًا على هذه الأمانة الإلهية، وتجعل الإنسان خائنًا تجاه حقيقته.

الطائفة الرابعة: الآيات التي تتحدّث عن المكر، وذلك من خلال التصريح بأن بعض الناس إنما يمكرون بأنفسهم، من ذلك أن القرآن الكريم يتحدّث ـ على سبيل المثال ـ عن قادة الكفر والفساد، وأنه يجعلهم بالمكر والحيلة قادة لأوطانهم؛ بحيث تكون عاقبة أمرهم المكر والخديعة بتلك الأوطان، ولكن الحقيقة هي أن كيدهم ومكرهم سوف يرتدّ وبالاً عليهم، قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكَابِرَ مُجْرِمِيهَا لِيَمْكُرُوا فِيهَا وَمَا يَمْكُرُونَ إِلَّا بِأَنْفُسِهِمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾[٢]. وفي هذا الشان يعمد الإنسان من خلال العدوان على حريم فطرته بالعزف على نغمة المكر والحيلة؛ ولكنه في الحقيقة إنما يمكر بنفسه دون سواه.

الطائفة الخامسة: الآيات التي تتحدّث عن جهاد النفس تحت عنوان الجهاد الأكبر، وتأتي بوصفها سندًا للروايات الواردة في هذا الشأن، كما ورد في الحديث المأثور عن النبي الأكرمﷺ أنه يعتبر هذا النوع من الجهاد وسيلة تمكن الإنسان من امتلاك زمام نفسه، كما في قوله: «جاهدوا أهواءكم، تملكوا أنفسكم»[٣]. وكذلك بنفس هذا اللسان يعتبر

١. النساء: ١٠٧.

٢. الأنعام: ١٢٣.

٣. *نهج الفصاحة الحاوي لقصار كلمات الرسول الأكرم*ﷺ، ج ١، ص ٢١٩.

جهاد النفس أفضل أنواع الجهاد: «أفضل الجهاد أن يجاهد الرجل نفسه وهواه»[١]. وكذلك الرواية التي تعتبر المجاهد الحقيقي هو ذلك الذي يجاهد نفسه من أجل بذل الطاعة لله عزّ وجل: «المجاهد من جاهد نفسه في طاعة الله»[٢]. ومن هنا يمكن تفسير الجهاد في سبيل الله ـ الذي يعدّ من وجهة نظر القرآن وسيلة لإظهار السُبُل الإلهية من قبله سبحانه وتعالى[٣] ـ بجهاد النفس، أو اعتبار الجهاد الأكبر جزءًا منه.

الطائفة السادسة: الآيات الدالة على انتحار الشخص، من ذلك ـ على سبيل المثال ـ الآية التي تحثّ على الإنفاق في سبيل الله، وفي الوقت نفسه تنهى المؤمنين صراحة عن إهلاك أنفسهم بأيديهم، كما في قوله تعالى: ﴿**وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ**...﴾[٤]. وفي موضع آخر من خلال الإشارة إلى السيرة الخاطئة للمشركين في التهرّب من الذات ونهي الآخرين عن سلوك طريق الحق، تصريح بأنهم إنما يهلكون بذلك أنفسهم دون علم منهم: ﴿**وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْأَوْنَ عَنْهُ وَإِنْ يُهْلِكُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ**﴾[٥].

الطائفة السابعة: يمكن اعتبار الطائفة السابعة جامعة للموارد السابقة؛ وهي الآية التي تعتبر كل إحسان للغير إحسانًا للنفس، وإن كل إساءة للآخرين إساءة في حق النفس، وهي قوله سبحانه وتعالى: ﴿**إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا**﴾[٦]. في ضوء هذا المنطق الإلهي، لن يكون بمقدور أي شخص أن يُسيء في حق الآخرين، إلا بالعرض حيث يكون العامل نفسه واقعًا في السوء أولاً وبالذات.

هناك من ظن أن كلمة «فلها» في هذه الآية، كان يجب أن تكون «فعليها»؛ وذلك لأن

---

١. المصدر نفسه، ج ١، ص ٢١٨.

٢. المصدر نفسه، ج ١، ص ٢١٩.

٣. العنكبوت: ٦٩.

٤. البقرة: ١٩٥.

٥. الأنعام: ٢٦.

٦. الإسراء: ٧.

القسم الأول من الآية جاء بصيغة (لأنفسكم) بـ «لام المنفعة» حيث أن الحسنات تعود بالنفع للمحسنين: ﴿إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ﴾. والنقطة المقابلة للحسنة وهي السيئة، يجب بدورها أن يتمّ بيانها بواسطة العبارة المقابلة التي تعني الضرر، والتي يتمّ بيانها في الأدب العربي بـ «على». ولكن هل يعدّ تغيير التعبير من «على» إلى «اللام» قد جاء بلحاظ المشاكلة وجمال العبارة على المستوى اللفظي؟

إن هذا الكلام ـ كما أفاد العلامة الطباطبائي‌ﷺ أيضًا ـ ليس صحيحًا؛ وذلك لأن اللام في قوله تعالى: ﴿لِأَنْفُسِكُمْ﴾ إنما هي لام الاختصاص وليست لام المنفعة؛ لتكون هي النقطة المقابلة لـ «على». وعلى هذا المبنى فإن هذه الآية بصدد بيان هذا المعنى، وهو أن كل فعل يصدر، يكون له اختصاص بفاعله؛ فإن كان من نوع الحسنة اختصّ بالمحسن، وإن كان من نوع السيئة اختصّ بالفاعل المسيء؛ لأن كل فعل يصدر من الإنسان، له وجود خاص وثابت، قد يُنسى بفعل تقادم الزمن، ولكنه لن يزول أبدًا؛ وحيث أنه باق، يجب أن يستند إلى موضع ويرتبط به حتمًا، ولن يكون ذلك سوى وجود الفاعل الذي صدر عنه الفعل.

والنتيجة هي أنه حتى لو زال الجسد، تبقى الحقيقة الوجودية للإنسان باقية إلى الأبد، وأن الأعمال السابقة سوف تكون باقية مع هذه الحقيقة ومرتبطة بها إلى الأبد، ويمكن بيان هذا المعنى بقوله تعالى: ﴿إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾.

وعلى هذا الأساس فإن جميع السيئات والآثام والقتل والنهب وما إلى ذلك، سوف تعود في ضوء هذه القاعدة الإلهية العامة إلى مرتكبيها، وبطبيعة الحال فإن بعض آثارهم سوف تطال الآخرين أيضًا؛ كما أن حسنات الشخص سوف تعود إليه وتبقى محفوظة في ميزان حسناته، وإن كانت بركات ذلك قد تنعكس على الآخرين أيضًا، وهذا الأمر يشبه أن يزرع الإنسان روضة مزدانة بأنواع الأزهار والأقاحي في بيته؛ فيستفيد من كل هذا الجمال مباشرة، وفي الوقت نفسه فإن النسيم العليل سوف يحمل عطر هذه الأزهار إلى

الآخرين. وهكذا لو أن شخصًا حوّل بيته إلى مباءة أو مستنقعًا للأقذار، فسوف تكون حياته على الدوام مقرونة بالعناء والعنت، وبطبيعة الحال فإن الرياح سوف تنقل الرائحة النتنة والعفنة إلى الآخرين أيضًا.

وعلى كل حال فإن الآية أعلاه تدل بدورها على أن بمقدور الإنسان أن يُحسن إلى نفسه أو أن يُسيء إليها، وحيث أن كل واحد من هذه الأمور يحتاج إلى طرفين، يتضح أن هناك شؤون متنوّعة ومختلفة في داخل الإنسان؛ حيث يكون لبعضها السبق على البعض الآخر نحو الفاعلية، فيمكنه أن يكون محسنًا أو مسيئًا.

الطائفة الثامنة: هي الآيات التي تتحدّث عن شراء وبيع الإنسان لنفسه، سواء في البُعد السلبي والخسران، كما تمّت الإشارة إليه في موضعين من سورة «البقرة»، وهما قوله تعالى:

﴿وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾[١].

﴿بِئْسَمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ بَغْيًا﴾[٢].

أو في البُعد الإيجابي والمفعم بالربح والمنافع، والذي يطلق عليه القرآن الكريم عنوان مرضاة الله، ويعتبر هذه الطريقة في التجارة والبيع والشراء طريقة المجتبين من عباد الله المخلصين من أمثال أمير المؤمنين‌عليه السلام، كما في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ﴾[٣].

وكذلك في مسألة الجهاد، يتمّ تعريف الله سبحانه وتعالى في القرآن الكريم بوصفه مبتاعًا لأنفس المؤمنين وأموالهم بضاعة، ويتمّ التعريف بالجنة بوصفها ثمنًا لهذه البضاعة في هذه المعاملة، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ...﴾[٤].

---

١. البقرة: ١٠٢.

٢. البقرة: ٩٠.

٣. البقرة: ٢٠٧.

٤. التوبة: ١١١.

إن شراء وبيع الإنسان لنفسه، يمثل دليلاً آخر على وجود شأن حقيقي داخل الإنسان باسم الفطرة؛ فإن باعها بالدنيا، كان ذلك دليلاً على اغترابه عن نفسه، وعدم معرفته بقيمة هذه الجوهرة الفريدة والثمينة. وإن باعها بالآخرة والجنة، كان ذلك دليلاً على استحقاقه ليكون خليفة الله وأنه أهل لحمل الأمانة.

الطائفة التاسعة: من الآيات هي تلك التي تتحدّث عن رجوع الإنسان إلى نفسه، ومنها ما ورد في قصّة تحطيم النبي إبراهيمعليه السلام للأصنام، واستدلاله المتين في إثبات عجز هذه الأصنام في الذبّ عن نفسها؛ إذ يقول تعالى في وصف المشركين ـ وهم يقفون على قوّة ومتانة حجّة االنبي إبراهيمعليه السلام ـ بقوله: ﴿**فَرَجَعُوا إِلَى أَنْفُسِهِمْ فَقَالُوا إِنَّكُمْ أَنْتُمُ الظَّالِمُونَ**﴾[1] . وحيث يكون الراجع غير المرجع؛ يتضح أن الفطرة الإلهية المودعة في صُلب هوية الإنسان، تبقى محافظة على أصالتها، وتبقى مرجعيتها في الإفتاء الداخلي باقية على حالها.

الطائفة العاشرة: وهي أدق من جميع الموارد الآنف ذكرها، ولكن حيث أن دلالتها إنما تثبت على أساس التلازم، فإنها تحتاج إلى تفسير وتوجيه؛ ببيان أن القرآن الكريم في بعض آياته الشريفة، يذكر محاسبة الإنسان من منطلق المسؤولية، ويقول في هذا المقام: ﴿**وَقِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ**﴾[2]. أو من خلال النهي عن اتباع غير العلم، يُصرّح القرآن الكريم بأن الإنسان سوف يُسأل عمّا سمع بأذنه ورأى بعينه وجال في قلبه حتمًا: ﴿**وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا**﴾[3].

إن الذي يجب التدقيق فيه حتى الآن، هو أنه لا بدّ من اجتماع ثلاثة أمور، لكي تتحقق باجتماعها حقيقة المساءلة والمؤاخذة، وهي:

١. السائل.

---

١. الأنبياء: ٦٤.

٢. الصافات: ٢٤.

٣. الإسراء: ٣٦.

٢. المسؤول.

٣. المسؤول عنه.

وإلا لما كتب التحقق للسؤال والمؤاخذة أبدًا.

وفي الآيات التي تمّ إيرادها بشأن مسؤولية الإنسان، يكون السائل هو الله سبحانه وتعالى حيث يُسأل الإنسان أو يُستجوب إما مباشرة أو بواسطة. والمسؤول هو الإنسان. والمسؤول عنه هو الأذن والعين وقلب الإنسان؛ إذ يجب على الإنسان أن يكون مسؤولاً عنها. ومن خلال هذا التحليل يتضح أن هناك اختلافًا بين المسؤول والمسؤول عنه، وأن حقيقة الإنسان غير العين والأذن والقلب؛ وذلك لأن الإنسان يقع موردًا للسؤال عنها. وإن هذا الاختلاف واضح بين الإنسان وبين العين والأذن بطبيعة الحال، بيد أن الاختلاف بين الإنسان والقلب ينطوي على شيء من الغموض والإبهام.

ومن هنا ذهب بعض الكبار من العلماء من أمثال محيي الدين بن عربي، إلى الاعتقاد باستحالة معرفة النفس استنادًا إلى الحديث المعروف: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»[١]، بوصفه ناظرًا إلى هذه الاستحالة، بتقريب أن معرفة الله سبحانه وتعالى قد تمّ ربطها ورهنها في هذا الحديث بمعرفة النفس، وحيث يستحيل معرفة النفس، تكون معرفة الله مستحيلة أيضًا؛ لأن المعلّق على المحال محال أيضًا. إلا أن غير هؤلاء من كبار أهل المعرفة، يرون أن معرفة النفس أمر ممكن، ويرون أن الشاهد على هذا الإمكان روايات تدل على أن من عرف نفسه بشكل أفضل، فإنه سوف يعرف الله بشكل أكبر، والعكس صحيح أيضًا.

وعليه فقد اتضح أن العين والأذن والقلب أدوات يمكن للإنسان أن يعمل على توظيفها في الخير كما يمكن له توظيفها في الشر، وفي الحالة الثانية يجب أن يكون الإنسان مسؤولاً عنها؛ لأنه لو أسلس القيادة إلى الشهوة والغضب، يكون قد عبّد الطريق

---

١. المجلسي، *بحار الأنوار*، ج ٢، ص ٣٢.

أمام اغترابه عن ذاته، وعرّض نفسه إلى النسيان أو التناسي. بمعنى أنه سوف ينسى نفسه أو أنه من خلال تجاهله لها سوف يتظاهر بنسيانها.

وبالإضافة إلى هذه الطوائف العشرة، يمكن العثور على موارد أخرى في القرآن الكريم والروايات الشريفة أيضًا؛ إذ تدلّ هذ الآيات والروايات بدورها على ثنائية الإنسان والنفس (في عين الاتحاد الحقيقي بينهما بطبيعة الحال)، من قبيل: البخل على النفس، وشحّ النفس، وحيلولة الله بين الإنسان ونفسه، والعثور على النفس، وكسب النفس على ضدّها، وإيثار النفس، وتزكية النفس، وشهادة النفس على ضدّها، ودسّ الإنسان لنفسه ودفنها، وتثبيت النفس، وتسويل النفس، وإضلال النفس، وما إلى ذلك. وبالنظر إلى هذه الموارد يمكن تحليل مسألة الاغتراب عن الذات والنفس وخسرانها.

والذي ينبغي بيانه هنا، هو ما الذي يمكن للإنسان أن يفعله من أجل التخلّص والتحرر من خسارته لنفسه إذا تعرّض لذلك، وكيف يمكن له ـ في مواجهة أمور، من قبيل: نسيانه لنفسه، وبيعه لها بالأدنى، وخداعه لنفسه، وخيانته لنفسه، وما إلى ذلك ـ أن يصل إلى حدّ «الثقة بالنفس» والتقوى وصيانة نفسه وجوهر وجوده وفطرته الملكوتية. إن التدقيق في عمق وسعة هذا الخطر، يساعدنا في العثور على الجواب عن هذه الأسئلة.

إن بيع الإنسان لنفسه بالثمن البخس واغترابه عن ذاته، يؤدّي به إلى الانفصال عن حقيقته الوجودية، وحيث أن الحقيقة الفطرية للإنسان مرآة لرؤية مبدأ الوجود ومعبوده، فإن الصدأ والغبش الذي يعلو تلك المرآة سوف يقطع بدوره صلة الإنسان مع الله؛ وذلك لأن هوية الإنسان مرآة الله، وكل من تأمّل في نفسه، وتدبّر في مرآة وجوده، سوف يتعرّف على الله. فإن غطى الغبار تلك المرآة، لن يعود بمقدور الرائي أن يرى فيها شيئًا؛ ومن هنا سوف ينقطع ارتباطه بالله سبحانه وتعالى، ونتيجة لذلك فإن الله سبحانه وتعالى بدوره سوف يترك هذا الإنسان وشأنه ويكله إلى نفسه.

وإن هذه العاقبة السيّئة من الخطورة بمكان، حتى أن شخصية عظيمة مثل شخصية

خاتم الأنبياء ﷺ، تفزع وتضجّ منها، بحيث أنه لا يجد ملاذًا للحيلولة دونها والوقاية منها سوى اللجوء إلى الله سبحانه وتعالى. وممّا يروى عن الإمام الصادق عليه السلام قوله: كان دأب النبي الأكرم ﷺ أن يناجي الله كل صباح بهذه النجوى: «ربّ لا تكلني إلى نفسي طرفة عين أبدًا»[١]. كما وقد وردت هذه النجوى الملكوتية في روايات أخرى عن النبي الأكرم ﷺ، بوصفها مناجاة مسائية مع معبوده الأوحد أيضًا[٢].

ومن بين آثار إيكال الإنسان إلى نفسه، خروجه من صورته الحقيقية والتمظهر في الهوية الحيوانية. فلو اعتبرنا الإنسان نوعًا متوسّطًا وجنسًا سافلاً ومشتملاً على أنواع، سوف تبقى المسألة على هذه الشاكلة أيضًا؛ ولكن ليس الأمر بحيث أنه من خلال تحقق هذا التغيّر، يمكن للإنسان أن يستمتع باللذات الحيوانية كما تستمتع الحيوانات، بل حيث تكون الصورة الحيوانية في طول الصورة الإنسانية، لا يكون الأمر بحيث تزول عنه الإنسانية، وتفاض عليه صورة الذئب النوعية، وإنما هو مع الحفاظ على صورة الإنسانية، يتخذ لنفسه الصورة الحيوانية المعيّنة التي سلكها ذات الشخص طوال حياته؛ بمعنى أنه يغدو «إنسانًا مستذئبًا»؛ بحيث أنه يعي ويدرك صورته الذئبية في عين احتفاظه بهويته الإنسانية الأصلية، وإن ذات هذا الوعي والإدراك سوف يزيده عذابًا على عذاب، ويجعل الأمر بالنسبة إليه لا يُطاق.

إن حلّ هذه المشكلة الكبيرة وطريق العودة عن خسارة النفس، والرجوع إلى مسار الفطرة الإلهية، يكمن في إعطاء الزمام ـ في دائرته الفكرية ـ إلى العقل النظري كي يقود الوهم والخيال والظن وما إلى ذلك، وأن يعطي الإمامة ـ في الحقل العملي ـ إلى العقل العملي، ليحصل بذلك من جهة على المنطق الإنساني وينجو من المغالطات في ضوء العقل النظري، وأن يبدأ من جهة أخرى الجهاد الأكبر ببركة العقل العملي، ويجعل من

---

١. الشيخ الكليني الرازي، *الكافي*، ج ٢، ص ٥٢٤.

٢. المجلسي، *بحار الأنوار*، ج ١٦، ص ٢١٧.

التقوى والإخلاص ميزانًا ومعيارًا في كل إرادة يريدها أو عزم يعقد عليه النيّة؛ وعندها فإنه بفضل هذا العلم والعدالة في حقلي الفكر والدافع، تتضح جميع الأبعاد المعقدة والخافية في داخل الإنسان، وتنغلق طرق الاغتراب عن الذات، وتنفتح جميع الطرق المؤدّية إلى معرفة الله سبحانه وتعالى: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»[1].

وهذا الأمر لا يحصل إلا بعد الحضور في مدرسة الأنبياء والجلوس على المأدبة المعرفية لأولياء الله سبحانه وتعالى؛ لأن هؤلاء الأنوار هم وحدهم الذين يستطيعون ـ ببركة اتصالهم بمبدأ الوجود والوحي الإلهي ـ أن يُظهروا لهم الكنوز الكامنة في وجود الإنسان، ويثيروا له دفائن العقل البشري، وهداية الإنسان بالعلم الصائب والعمل الصالح إلى قمّة الحياة المتألّهة والمتمثلة في مقام الخلافة الإلهية.

بيان وتحديد منزلة الإنسان من وجهة نظر القرآن الكريم

إن تحديد منزلة ومكانة كل موجود إنما هو متفرّع عن بيان ماهية وهوية ذلك الموجود؛ بمعنى أنه ما لم يتمّ التعرّف على ماهية الشيء، لن تتضح منزلته وموقعه في نظام الوجود، ولو اتضحت هوية شيء، فإن منزلته ومكانته سوف تتضح بدورها من تلقائها أيضًا.

توضيح ذلك أن تحديد منزلة الأشياء رهن بالرؤية الكونية وصحة وسقم هذه الرؤية، وكذلك فإن شدّتها وضعفها ترتبط بدرجة المعرفة؛ فإن كان الشخص يتمتع برؤية كونية حسّية وتجريبية، ورأى الوجود مقتصرًا على الطبيعة، فإنه لا محالة سوف يرى مكانة كل شيء في دائرة هذه الطبيعة؛ وعليه سوف يعتبر كل ما هو غير محسوس ومفتقر إلى الأثر الطبيعي ـ من زاوية هذه الرؤية الكونية ـ مجرّد أسطورة وخرافة. كما أنه لو أقام شخص رؤيته الكونية بشكل كامل على أمور غيبية وميتافيزيقية وأنكر الطبيعة بالمرّة، فإنه سوف

---

١. المجلسي، *بحار الأنوار*، ج ٢، ص ٣٢.

يعتبر الحسيات والتجريبيات أساطير، وسوف يبحث عن مكانة جميع الأشياء والأمور ـ بما في ذلك الإنسان ـ في ما وراء الطبيعة فقط.

إن هاتين الطريقتين في الرؤية الكونية والنتائج المترتبة على كل واحد منهما، تحتوي على نواقص واضحة، وإن كل من نظر إلى الإنسان بهذه العين؛ فهو إما أعور أو أحول أو أعمى! ولكي نصل إلى التعريف الصحيح عن مكانة الإنسان ومنزلته في نظام الوجود، يجب العمل أولاً على تحديد هوية الإنسان والتوصّل إلى حقيقته الوجودية.

سبق أن ذكرنا أن الإنسان يشتمل ـ من وجهة نظر القرآن الكريم ـ على وجود جامع، يجعله مستحقًا لمقام الخلافة، وإن هذه الخلافة الإلهية هي التي ترفع من مكانة الإنسان ومنزلته في الوجود؛ بيد أن هذه الخلافة تختلف موضوعًا عن الخلافة في الحكمة والكلام؛ وذلك لأن الذي يثبت بالبراهين الفلسفية والكلامية هو خلافة الإنسان في حقل النبوّة والإمامة، وهذه الخلافة وإن كانت تتصل بالخلافة مورد بحثنا بعلاقة السببية، غير أنها محدودة بحقل الإدارة التشريعية للإنسان في جميع الأبعاد الاجتماعية والثقافية والسياسية وما إلى ذلك.

وأما مقام خلافة الإنسان في بحث الرؤية الكونية العرفانية والقرآنية، فهو يرتبط بالوجود الجامع للإنسان الذي يشمل كل ما سوى الله سبحانه وتعالى، بما في ذلك تعليم الملائكة أيضًا؛ بمعنى الإدارة العامة والشاملة لعالم الإمكان. إن البيان الكامل والتامّ لهذا البحث والتحديد الدقيق لمنزلة وموقع الإنسان، يُخرج هذا البحث عن الصبغة التفسيرية، ويدفع به إلى أودية علم النفس والأبحاث الدقيقة في الحكمة، ومن هنا سوف نعمل ـ ضمن إحالة تفصيل البحث إلى الحكمة المتعالية ـ على الاكتفاء بالإشارة والإجمال فقط.

ترد الاحتمالات الآتية بشأن تعريف نفس الإنسان، وفي ضوئها يتم العثور على القول والقائل أيضًا:

١. إن نفس الإنسان حقيقة قديمة، وكانت موجودة قبل وجود الجسم. وهذا الاحتمال وقع موردًا لقبول أفلاطون وأتباعه.
٢. إن نفس الإنسان في ذات تجرّدها، تظهر بالتزامن مع ظهور البدن، وتتعلق به. وهذا الرأي هو الذي قال به أرسطو وأتباعه والكثير من الفلاسفة المشائين من أمثال أبي علي ابن سينا.
٣. نظرية صدر المتألهين الشيرازي التي أحدث تغييراً عميقًا وجوهريًا، وجاءت بطرح بديع فوق التفكير الإشراقي والمشائي. فإن الإنسان ـ في ضوء هذه النظرية ـ يكون في حدوثه جسمانيًا، وفي مرحلة البقاء يصل إلى مرحلة التجرّد، ويكون بحسب المصطلح عبارة عن حقيقة «جسمانية الحدوث، وروحانية البقاء»؛ بمعنى أن الإنسان في باكورة وطليعة خلقه عبارة عن صورة جسمانية، وعندما يحدث له التحوّل على أساس الحركة الجوهرية ويبلغ مرحلة النباتية، تحصل لديه مقدمات ظهور النفس الحيوانية، ومع ظهور الإحساس فإنه يدخل في دائرة الحياة الحيوانية، وتحصل نفسانيته على كمال أكبر، ومع تواصل الحركة الجوهرية، فإنه يتخذ من الحياة الحيوانية سلمًا يضعه تحت قدميه ويرتقي به إلى دائرة التجرّد الإنساني.

وعليه فإن هويته تبدأ من الحدوث المادي والجسماني، وتنتهي إلى البقاء الروحاني المجرّد. وقد سبق أن تحدّثنا عن هذا الأمر بالتفصيل، ولكن الذي ينبغي إضافته هنا هو أن نعمل على تقييم هذه النظرية الثالثة بظواهر الأدلة النقلية، لنرى هل تنسجم مع الأدلة النقلية أم لا؟

وقد عمد صدر المتألهين إلى تقسيم الأدلة النقلية في هذا الشأن إلى قسمين؛ حيث أن ظاهر طائفة من الأدلة النقلية يقول بتبلور هوية وإنسانية الإنسان في هذه النشأة من الطبيعة، من ذلك أن القرآن الكريم في سورة «المؤمنون» ـ بعد بيان تطوّر وتحوّل نطفة

الإنسان إلى علقة ومضغة وعظام وما إلى ذلك ـ يقول في الختام: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾[1].
ظاهر هذه الآية أن هذا الكائن والموجود المادي الذي بدأ من التراب والنطفة وبلغ مرحلة الكمال الجنيني، قد أضفينا عليه خلقًا آخر وصورة غير تلك التي كانت عليه في السابق، وصار إنسانًا.

وعليه ليس الحديث في واقع الأمر عن موجود وكائن ثان نعتبره موجودًا مجرّدًا قد تعلقه بكائن مادي أول، بل الذي يُفهم من الآية أن الله سبحانه وتعالى قد أوصل ذات البدن إلى نشأة أخرى تمثل الحياة الروحانية والمجرّدة، وهذا الأمر يعني أن حقيقة الإنسان في مرحلة الحدوث كانت مادّية، وقد تحوّلت من هذه المادية ـ التي هي من أضعف مراتب الوجود ـ إلى المرتبة الضعيفة، ومن الضيفة إلى الشديدة، ومن الشديدة إلى أشدّ المراتب الممكنة، أي: التجرّد الإنساني المتحوّل والذي «سلك كل هذا الطريق».

وأما ظاهر الطائفة الثانية من الأدلة النقلية فهي بحيث تنسجم مع خلق النفس قبل خلق الجسد، وهي تُشعر بهذا المعنى القائل بأن الله سبحانه وتعالى من خلال خلق جسم الإنسان، يُلحق بها النفس التي سبق له أن خلقها. ويمكن اعتبار آيات نفخ الروح ضمن هذه الطائفة من الأدلة النقلية، حيث يقول الله سبحانه وتعالى للملائكة: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾[2]. وهناك روايات تقول بأن الروح الإنسانية كانت موجودة قبل خلق البدن بألفي سنة، ومن ذلك الحديث المأثور عن النبي الأكرمﷺ: «خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفي عام»[3].

إن ظاهر هذه الآيات والروايات ينسجم مع رأي الفلاسفة والحكماء القائلين بتقدّم وجود الروح على البدن، حيث قالوا بأن الروح كانت موجودة قبل وجود البدن، وأن هذه

---

١. المؤمنون: ١٤.

٢. الحجر: ٢٩؛ وص، ٧٢.

٣. المجلسي، *بحار الأنوار*، ج ٦١، ص ١٣٢.

الروح تهبط من العالم الأعلى إلى جسم الإنسان. وربما كان هناك دليل نقلي آخر قد يُفهم منه التجرّد الابتدائي للروح، ولا يكون له نظر خاص إلى تقدّم الروح على البدن أو تزامنها معه في الخلق، وبذلك يكون مشتملاً في مثل هذه الحالة على إطلاق، وعندها سوف يكون متطابقًا مع مباني الفلاسفة المشائين وأبي علي ابن سينا.

وعليه هناك طائفتان من الأدلة، وظاهر إحداهما هو التزامن في الظهور بين النفس والجسم، وظاهر الطائفة الأخرى تقدّم خلق النفس على خلق الجسد. وقد عمد صدر المتألهين إلى الجمع بين هاتين الطائفتين، حيث عمد من خلال تقسيم وجود الروح إلى النشأة العقلية والنفسية إلى حلّ هذه المشكلة بالقول إن «الوجود العقلي للنفس» سابق على الجسم، وليس له أيّ ارتباط بتدبير البدن أو الإشراف على البدن وما إلى ذلك. وفي الأساس فإن هذا النمط من الوجود العقلي لا يتعلّق بالبدن؛ ومن هنا فإن سبقه الوجودي على البدن قابلة للتصوّر، إلا أن «الوجود النفسي للنفس» هو الذي يتحقق بواسطة إيجاد البدن وبفعل الحركة الجوهرية المقرونة بالتحوّلات الجسمانية.

وهنا يرد السؤال القائل: إذا اعتبرنا الإنسان حقيقة جسمانية الحدوث وروحانية البقاء، كيف يمكن لنا القبول بأن الكائن والموجود المادي يتحوّل إلى موجود مجرّد؟ وبعبارة أخرى: كيف يمكن للكائن المجرّد أن تكون له سابقة مادية؟ إن جواب هذا السؤال يتضح بدوره من خلال الالتفات إلى الأصول الثلاثة الآتية، وهي: أصالة الوجود، وتشكيك الوجود، واشتداد الوجود.

توضيح ذلك أنه حيث ثبت في موضعه أن الأصالة إنما تكون للوجود، وإن هذا الوجود حقيقة مشككة وذات مراتب كثيرة تبدأ من أضعف المراتب وتستمرّ حتى تصل إلى أشدّ المراتب، عندها يكتمل الكلام بواسطة الأصل الثالث الذي هو عبارة عن اشتداد الوجود؛ وذلك لأن المراد من الاشتداد ـ في قبال الشدّة والضعف ـ هو أن الكائن والموجود المادي يمكنه أن يتحرّك بين تلك المراتب المشككة؛ بحيث يتحرّك من أضعف المراحل حتى يصل

إلى المرحلة الضعيفة، ثم يتحوّل من الحركة الضعيفة إلى الحركة القوية، ومن الحركة القوية إلى الحركة الأقوى، ومن الحركة الأقوى إلى الحركة الأشد.

وبطبيعة الحال هناك من يذهب إلى الاعتقاد بالأصلين الأولين ـ بمعنى أنه يؤمن بأصالة الوجود، كما يؤمن بتشكيكية الوجود أيضًا ـ ولكنه يذهب في الوقت نفسه إلى إنكار الأصل الثالث المتمثّل بالحركة الجوهرية واشتداد الوجود، ويقول بأن الاشتداد يرتبط بالمقولات العرَضية الأربعة، وهي: الكم، والكيف، والوضع، والأين. وينكر الحركة الاشتدادية في صلب الهوية الوجودية.

لو أثبتنا الحركة الجوهرية في محلها، أمكن لنا أن نقبل بأن تكون للهوية الضعيفة من المرتبة المادية حركة، وإنها من خلال اجتياز درجات التجرّد الضعيفة والمتوسّطة والقوية، تصل إلى أقوى مراتب التجرّد الروحاني، وتحصل على المقام السامي المتمثّل بالخلافة الإلهية، وهذه النقطة تقع في قبال هوية الملائكة التي لا يكون في وجودها أيّ سير أو حركة تكاملية أو حركة اشتدادية أبدًا، وإن وجود كل مَلاك يكون واحدًا منذ اللحظة الأولى من وجوده إلى اللحظة الأخيرة، ويختزل وجوده في «المقام المعلوم»: ﴿وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ﴾[1].

وبهذا البيان يتضح أن الحركة الجوهرية لا تستلزم الانتقال المكاني؛ وذلك لأنها حركة داخلية وتحوّل كامن في صلب الهويّة الوجودية، وإن هذه الحركة الداخلية تنسجم مع وحدة المكان كما تنسجم مع تعدّده؛ وعليه إذا كانت للكائن والموجود حركة جوهرية من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، لن يكون بحاجة إلى ترك الطبيعة؛ وذلك لأن هذا الاشتداد الوجودي وهذه الحركة الجوهرية تكون على نحو التجلّي، لا على نحو التجافي[2].

---

١. الصافات: ١٦٤.

٢. للوقوف على الاختلاف بين التجلّي والتجافي، انظر: جوادي الآملي، *تفسير موضوعي* (التفسير الموضوعي)، ج ١٤، ص ٤٧. (مصدر فارسي).

وليس الأمر كذلك ـ بطبيعة الحال ـ بحيث أن الإنسان يخطو بالحركة الجوهرية فجأة من مرتبة الطبيعة إلى التجرّد ما وراء الطبيعي، بل تفاض على الإنسان لحظة بلحظة من العالم الأعلى صورة جديدة، وإن هذه الإفاضات هي التي تدفعه إلى الحركة في مسار اشتداد الوجود وترفعه إلى الأعلى، وحيث أن هذه الحركة في واقعها حركة صيرورة وليست حركة سيرورة، فإن المكان لا يلعب فيها دورًا؛ ولكنها حيث تكون حركة، وفي كل حركة يكون هناك محرّك ومتحرّك، إذن يكون هناك تعبيران، وهما:

١. بلحاظ إسناد هذه الحركة إلى المحرّك، يكون الكلام عن إفاضة الروح ونفخها.

٢. بلحاظ إسناد هذه الحركة إلى المتحرّك، يكون الكلام عن التحرّك الجوهري.

كما لا بدّ من الالتفات إلى هذه النقطة أيضًا، وهي أن الإنسان في كل مرتبة من الوجود يحتوي على حكم تلك المرتبة؛ فهو في مرتبة النطفة له حكم المادية، وعندما يصل إلى المرحلة النباتية، تبقى جسمانيته محفوظة، وإن ذهب بعضهم إلى القول بوجود مرتبة ضعيفة من التجرّد في هذه المرحلة. وحيث يصل إلى مرحلة الحيوانية، تحصل لديه مرتبة ضعيفة من التجرّد، وبعد الصيرورة الجوهرية يصل في نهاية المطاف إلى مرتبة إدراك الكليات والبقاء الروحاني، وهذه هي الصيرورة الجديدة التي تُفاض على الصوَر السابقة، ويكون هناك بحسب المصطلح لبس بعد لبس، لا لبس بعد خلع.

بمعنى أن الأمر ليس بحيث يكون الإنسان في حركته الجوهرية مثل الحافلة التي تترك المراحل السابقة وتخلّف وراءها كلّ المسافات التي طوتها بعجلاتها، بل إنه يجعل من معطياته السابقة أساسًا وقاعدة ينمو ويزدهر على أساسها، كما هو شأن الشجرة التي تستند إلى جذورها وتقف عليها وتنمو إلى الأعلى. وعلى هذا الأساس فإن الجذور التاريخية للإنسان وآثاره العلمية والعملية محفوظة، وسوف تظهر بأجمعها إن عاجلاً أو آجلاً.

إن بحث ومناقشة المزيد حول رؤية صدر المتألهين، وكذلك آراء أفلاطون وأرسطو

والمسائل الجانبية لذلك، من قبيل: تذكرية أو عدم تذكرية العلوم، وإشكال التعطيل حول سبق النفس للجسم، والماهية العقلية للإنسان، وعالم المُثُل من وجهة نظر أفلاطون، والعلوم المضيفة والعلوم الضيفة، وبحث التناسخ واستحالته العقلية ونظائر ذلك، تحتاج إلى مجال آخر، وقد تقدّم بعض هذه الأبحاث ضمن هذه المجموعة[1] على نحو الإجمال، ويقع تفصيلها على عاتق الحكمة المتعالية.

تصوير الإنسان في فكر بعض أرباب المذاهب والمدارس

تنبيه

إن الذي حصل من تحليل الآيات القرآنية حول هوية وموقع الإنسان في نظام الوجود، قد أدّى إلى تعريف الإنسان تحت عنوان «الحيّ المتألّه»، من جهة، وإلى تعيين «مقام الخلافة» بوصفه منزلة له في العالم من جهة أخرى. وفيما يلي سوف نتعرّض إلى بيان بعض النظريات الأخرى من بين الكثير من هذه النظريات، مع التذكير بأن بيان هوية الإنسان وكذلك تحديد منزلته ومكانته، يقومان كلاهما على المبنى الخاص من الرؤية الكونية، وإن الرؤية الكونية بدورها تقوم على أساس المعرفة.

إذا كانت معرفة الشخص تقوم على الحسّ والتجربة، وتكون رؤيته الكونية تبعًا لذلك حسيّة وتجريبية، فإن جواب كلا الأمرين سيكون هو الطبيعة ليس إلا. وإذا كانت معرفته تجريدية محضة وكانت رؤيته الكونية ميتافيزيقية فقط، فإن هوية ومنزلة الإنسان بدورها سوف تكون ميتافيزيقية أيضًا. وإذا كان مبنى تفكير الشخص في المعرفة والرؤية الكونية جامعًا وذا بُعدين، فلن يعثر على هويته ومنزلته، إلا إذا جعل الطبيعة من جهة مدارًا لتحقيقه، وأن يبحث ملكوت الوجود ودائرة عالم ما بعد الطبيعة من جهة أخرى بشكل كامل.

---

١. جوادي الآملي، *تفسير موضوعي* (التفسير الموضوعي)، ج ١٤ ـ ١٥. (مصدر فارسي).

رأي أرسطو بشأن الإنسان

إن الموضوع الذي نشاهده بكثرة في آثار أرسطو في قسم علم النفس بمعناه الإغريقي، وكذلك في تحليل أفكاره النفسية من قبل الآخرين، هو بحث «الغائية». وعلى هذا الأساس يمكن القول: إن الرؤية النهائية لأرسطو عن ماهية كل شيء، عبارة عن: الصورة (في قبال المادة)، وبعبارة أخرى: غايته؛ إذ على الرغم من أن الغاية ـ بمعنى المنفعة ـ هي غير الصورة، ولكن الغاية بمعنى نهاية سير المتحرّك، هي ذات الصورة، حيث أن المادة تتبدّل بسيرها مع صيرورة تلك الصورة.

وفيما يتعلق بالنمط الوجودي لغاية كل شيء بالنسبة إلى مادته، وما هو رأي أرسطو في هذا الشأن، قد نجد في بعض الأحيان اختلافًا ـ بطبيعة الحال ـ بين الباحثين في الشأن الأرسطي؛ إذ يُحتمل أن تكون الغاية من وجهة نظر أرسطو أمرًا خارجًا عن حقيقة المادة، حيث تعمل بوصفها قوّة على هداية المادة من الأفق الخاص إلى ناحيتها. والاحتمال الآخر هو أن أرسطو يرى أن غاية كل شيء كامنة في ماديته، حيث تعمل وفق مخطط سابق بشكل متتابع، وتصل في نهاية المطاف إلى الكمال المطلوب. وعلى كل حال فإن ماهية جميع الأشياء (أو الحيوانات فقط) هي ـ من وجهة نظر أرسطو ـ عبارة عن الصورة النهائية والعلة الغائية لها.

ويمكن اعتبار هذا الرأي صحيحًا في الجملة (لا بالجملة)؛ وذلك لأنه في ضوء الحكمة المتعالية ـ التي هي المبنى الوجودي لنا في الفلسفة الإسلامية ـ تكون الأصالة للوجود، وما الماهية سوى نحو وجود أو هي حدود الوجود لكلّ موجود، والحدود الوجودية لكل موجود بدورها يتمّ رسمها بعللها الأربع، وهي: العلة المادية، والعلة الصورية، والعلة الفاعلية، والعلّة الغائية؛ وعليه فإن العلة الغائية تكون داخلة في تحقق ماهية كل شيء على نحو القطع واليقين.

وهكذا هو الأمر بالنسبة إلى الإنسان أيضًا؛ حيث أن حقيقته الوجودية هي ذات نمط

وجودي، وحيث أن وجود الإنسان يحتوي على «إمكان عقلي»، لا يمكن لنا أن نتصوّر ماهية له، ولا هوية سوى الفقر المحض وعين الربط والاحتياج إلى مبدئه الفاعلي؛ ومن هنا فإنهم يعيدون الفاعل في الحكمة المتعالية إلى «المقوّم»، وبالنسبة إلى ما سوى الله؛ حيث يكون الفقر والربط المحض، فإنهم لا يرون أيّ قوام ودوام وبقاء، إلا في ضوء الارتباط بالله سبحانه وتعالى.

اتضح حتى الآن أن معرفة الممكنات لا تكون إلا من خلال معرفة الفاعل، وإن الإنسان بدوره لن يمكن التعرّف عليه إلا بعد التعرّف على علته الفاعلية. ومن ناحية أخرى فإن الفاعل في نظام الوجود هو عين الغاية؛ وعلى هذا الأساس لن يكون هناك تعريف للإنسان من دون معرفة غايته؛ ومن هنا فإن الإنسان وكل موجود ممكن ينتهي ويتقوّم من جهتين (العلة الفاعلية والعلة الغائية) بمبدأ لا متناه أزلي أبدي وسرمدي.

كلما طرحنا الأنثروبولوجيا على هذه الشاكلة، وألقينا نظرة على البنية ذات البُعدين للإنسان في أبعاده الطبيعية وما بعد الطبيعية، سوف ندرك أن الإنسان في بعده الفكري يحتوي على الخيال والوهم والظن والعقل، حيث لكل واحد من هذه الأمور آثار خاصّة، كما هو في جانب الدافع والحافز يحتوي على الشهوة والغضب والإرادة والإخلاص والنية والعزم والقرار، حيث لكل واحد من هذه الأمور بدورها آثارها الخاصّة أيضًا. وفي هذه المجموعة لا بدّ من التمييز بين الأصل والفرع، ولن يكون ذلك ممكنًا إلا من خلال التدقيق والبحث في الأنظمة الثلاثة للإنسان، وهي: النظام الفاعلي، والنظام الداخلي، والنظام الغائي؛ كما نجد ذلك في القرآن الكريم أيضًا.

من ذلك ـ على سبيل المثال ـ ما ذكره الله سبحانه وتعالى على لسان النبي موسى عليه السلام ـ في مقام التعريف بالله ـ في خطابه لفرعون وأفراد حاشيته؛ إذ يقول: ﴿**رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى**﴾[١]. فقد تمّت الإشارة في هذه الآية إلى العلّة الفاعلية، وهي الربّ

---

١. طه: ٥٠.

وخالق الوجود، وإلى العلة الداخلية والبنية الخلقية للإنسان، وإلى العلّة الغائية والنهائية والتي يمكن الوصول إليها من خلال الهداية الإلهية.

وعليه فإن ما تمّ نقله عن أرسطو في هذا الشأن يمكن القبول به إلى حدّ ما؛ إلا أن هذا المقدار ينبغي عدّه من المطالب الابتدائية من الحكمة؛ إذ هناك مسائل معقّدة أخرى أيضًا، حيث يتمّ طرحها حول تجرّد الروح، وحدوث الروح، وطريقة تعلّق الروح بالجسد، والاتحاد بين النفس والجسد وما إلى ذلك، وإن الحكمة المشائية بسبب حجمها المحدود؛ أي: أن المنطق المشّائي، يفتقر إلى الظرفية الكافية لحلّ هذه المشاكل.

من ذلك على سبيل المثال عندما نقول: إن التركيب بين المادّة والصورة تركيب اتحادي، يجب علينا أن نفسّر ونبيّن هذا التركيب الاتحادي في الاقتران بين الروح والبدن؛ لأن هذا النمط من الاتحاد، ليس من قبيل الاقتران بين المادة والصورة في العقيق اليماني أو الفيروز النيسابوري بحيث يمكن تصويره بسهولة، بل الكلام يدور هنا حول الاتحاد بين حقيقتين؛ إحداهما من تراب، والأخرى تنتمي إلى ما وراء جميع الأفلاك؛ بمعنى أنه يتمّ التعبير عن إحداهما بقوله تعالى: ﴿إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ﴾[1]، وعن الأخرى بقوله تعالى: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾[2]. وحيث أن الميزان والمعيار في كل مدرسة فلسفية، يعدّ منطق تلك المدرسة، وإن المنطق المشائي لا قدرة له على حمل بعض الموازين الثقيلة، فإن الحكمة المشائية بدورها تعاني في هذا المجال من قصور الميزان والمعيار أيضًا.

توضيح ذلك أن للإنسان مادة واحدة وصورة واحدة. والمادة والصورة لا يحملان على بعضهما أبدًا؛ إذ كل واحد منهما «بشرط لا» تجاه الآخر، وإن كل شيء يكون مشروطًا بالانفصال عن الآخر، لا يكون متحدًا مع ذلك الغير؛ ولكننا نأخذ الجنس من

---

١. ص: ٧١.

٢. الحجر: ٢٩؛ وص: ٧٢.

المادة بنحو الـ «لا بشرط»، ونأخذ الفصل من الصورة على نحو الـ «لا بشرط» أيضًا؛ وعندها نحمل كل واحد من هذين الأمرين على نحو المواطأة أو حمل هو هو، ونعرّف الإنسان ـ على سبيل المثال ـ بـ «الحيوان الناطق».

عندها يرد السؤال القائل: ما هو المصحّح لحمل هاتين الحقيقتين الطبيعية وما بعد الطبيعية على بعضهما؟ لو كان الحمل في ضوء المنطق المشائي منحصرًا بالقسمين: «الأولي» و«الصناعي»، فإن حمل ما بعد الطبيعة على الطبيعة سوف يكون فاقدًا للمصحح، وسوف يواجه مشكلة؛ وذلك لأن الموجود المجرّد والموجود المادي لا يتحدان مفهومًا ولا مصداقًا، وعندما لا يكون هناك اتحاد مفهومي، لن يكون هناك مصحّح للحمل الأولي، وحيث لا يكون هناك اتحاد مصداقي، لن يكون هناك مصحح للحمل الشائع الصناعي؛ وعليه كيف يمكن حمل الكائن المجرّد على الكائن المادي، وكذلك العكس أيضًا.

ومن هنا يجب الرجوع إلى الحكمة المتعالية، والبحث في منطقها المتعالي عن حمل ثالث؛ ليحلّ هذه المشكلة، وهو عبار عن «حمل الحقيقة والرقيقة»، والذي على أساسه يكون هناك نحو من الاتحاد بين الموضوع والمحمول بلحاظ أصل الوجود، وأما الاختلاف فهو إنما يعود إلى حيثية النقص والكمال فقط. وعليه فإن المرتبة الناقصة موجودة في المرتبة الكاملة بنحو أعلى وأشرف، والمرتبة العالية تشتمل على مراتب ما دونها على الدوام[1].

إن خلاصة حمل الحقيقة والرقيقة هي أن المحمول إنما يُحمل على الموضوع من ناحية الكمال فقط، ولا يكون هناك دخل لمحدوديته وجهة نقصه وعيبه وجناحه السلبي أصلًا؛ خلافًا للحمل الشائع الصناعي الذي يحمل فيه المحمول بحيثيته الإيجابية والسلبية على الموضوع؛ ومن هنا فإن المحمول المذكور إنما يُحمل على الشيء الذي

---

١. مقتبس من ***نهاية الحكمة***، للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي.

يعاني من النقص والمحدودية فقط. بهذا المنطق المتعالي يمكن الإعداد لحكمة متعالية وحمل هذا المعيار الثقيل على عاتقها.

وأما ما نُقل عن أرسطو بوصفه منزلة الإنسان في عالم الوجود ـ على فرض صحّة النقل ـ فهو كلام غير تام؛ لأن مآله إلى الأنثروبولوجيا ومعرفة الإنسان، لا إلى معرفة منزلته. إن البحث عن منزلة الإنسان إنما هو في الواقع بحث عن المنزلة الإنسانية، وليس بحثًا عن موقع وجوده العنصري في الطبيعة، ووجوده الملكوتي والمجرّد فيما وراء الطبيعة.

نقد ومناقشة فكر توما الأكويني

إن من بين أرباب الكنيسة ورجال الدين المسيحي يحظى توما الأكويني بالمكانة الأبرز، فهو فيلسوف القرن الثالث عشر للميلاد، إذ لا تزال تعاليمه وأفكاره في حقلي الفلسفة والكلام تشغل اهتمام علماء الغرب، وربما سحرت أفكارهم في بعض الأحيان أيضًا.

إن توما الأكويني تابع لمدرسة أرسطو من الناحية الفلسفية، ويسعى إلى البرهنة على اللاهوت المسيحي من خلال الاستعانة بالحكمة والفلسفة الأرسطية، ومن هنا فإنه ما دام البرهان والقياس المنطقي مجديًا في إثبات نظرياته، فإنه يتمسّك بها، حيث يمكن مشاهدة نماذج ذلك في الطرق الخمسة على إثبات وجود الله، وأما في الموارد التي يجد فيها العقل غير كاف، فإنه ضمن التصريح بعدم التضاد بين العقل والحقائق الملكوتية، يدّعي أنه لا يمكن اجتياز هذا الطريق إلا بواسطة المكاشفة؛ ومن هنا فإنه في الجزء الرابع من لاهوته، يعتبر ما كان من قبيل: التثليث، والتجسّم العيني للسيد المسيح، والتعاليم الكنسية، وقيامة الجسد، أمورًا تتخطّى العقل ولا يمكن إثباتها إلا من طريق «المكاشفة المسيحية»[1].

---

١. لين، ***تاريخ تفكر مسيحي*** (تاريخ التفكير المسيحي)، ص ٢٠٦.

وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار توما الأكويني مؤمنًا مسيحيًا قد تربّى على مدرسة أرسطو، حيث النقد الجامع والشامل لتفكيره يحتاج إلى بيان أسس وجذور العقيدة المسيحية من جهة، وإلى بحث نظرياته التي يدين فيها للنظريات المعرفية لأرسطو من جهة أخرى. وبطبيعة الحال ليس هناك في البحث التفسيري مجال وفرصة إلى ذلك، كما ليست هناك موضوعية إلى هذا؛ ومن هنا سوف نقتصر على مجرّد الإشارة إلى مواضع قليلة من التفكير المسيحي الذي يرتبط بنحو من الأنحار المرتبطة بالأنثربولوجيا ومعرفة الإنسان فقط.

إن إيمان المسيحيين بالمبدأ والمعاد، ووجود الروح الإنسانية المجرّدة مع البدن، وبقاء الإنسان بعد الموت، وحتى التعلّق الثاني للروح بالجسد، هي بأجمعها في عداد المعتقدات الصحيحة والتي تمّ قبولها في مدرسة القرآن الكريم. وأما المسائل التي هي من قبيل: التجسيم، والاتحاد، وحلول اللاهوت في الناسوت، والمعصية الفطرية للإنسان، وبنوّة عيسى من قبل الله سبحانه وتعالى، ونظائر ذلك، فهي من المسائل التي لا يمكن قبولها بحال، وفي هذا البين تتضح نقاط الضعف الأنثروبولوجية في هذه الرؤية.

من ذلك لو قيل مثلاً: إن نفس الإنسان بعد مفارقة الجسد تفقد كمالها الذي كانت تملكه في ضوء اتحادها مع الجسد، وسوف تتعرّض إلى النقصان، وإن هذه السعادة المفقودة إنما يمكن الحصول عليها ثانية عندما تعود النفس إلى الجسد ثانية وتتحد معه. والسؤال هنا: هل هناك في التعلق الثاني جسد جديد أم النفس تعود لتتعلق بذات جسدها السابق؟

الحالة الأولى هي التناسخ، وهو محال عقلاً. والحالة الثانية بدورها إذا كانت بمعنى التعلق بالجسد الدنيوي، فهو محال أيضًا؛ إذ في هذه الحالة يكون معنى المعاد عبارة عن دنيا جديدة أو تكرار للدنيا، وهو ما لا يقبله العقل ولا النقل، ولن تكون نتيجته سوى تبدّل الكائن المجرّد إلى كائن مادي. بل إن حقيقة المعاد مع حفظ النفس والجسد السابق، هي

الرجوع إلى الله سبحانه وتعالى في الآخرة، إذ سوف تطوى جميع أركان الأرض، ولن يعود هناك دنيا ليعود الشخص إليها، وتجري عليه ذات الأحكام التكليفية والوضعية.

إن جانبًا من الإشكال ينشأ من الخلط بين مفهومي التجلّي والتجسّد. فلو أن كائنًا مجرّدًا منزّهًا عن الحركة، توجّه ـ دون أن يترك مقامه ومنزلته الأصلية ـ إلى مدار أدنى من دائرته العُليا، فإنهم يُطلقون على هذه الحقيقة عنوان التجلّي؛ من ذلك مثلاً أن العلم في كل واحد من شُعَب الحكمة النظرية والعملية حقيقة مجرّدة تشع من وعائها على فضاء التجرّد العقلي للإنسان وتجعل منه عالماً. وعندها يعمد صاحب هذا العلم إلى نقل معلوماته المتقنة إلى نشأة الخيال؛ لأنه يريد إيصالها إلى الآخرين بقلمه أو لسانه، وهو يفكر أنه لو اختار الطريق الأول فما هو الأسلوب الكتابي الذي يعتمده، ولو اختار الانتقال الشفهي فما هو الأسلوب البياني الذي يختاره؛ وعليه فإن العلم قد انتقل بسير آخر إلى قوّة الخيال، وإن هذا التصوير الخيالي يتجلّى بدوره على شكل أصوات ونبرات أو تقرير وكتابة.

ولو أخذنا هذه الناحية بنظر الاعتبار، نجد أن الكتابة أو الكلام الشفوي يمثل انعكاسًا لذلك التصوير الخيالي، وهو بدوره تجل للتجرد العقلي في روح العالِم، وإن العلم في هذه الأفعال وردود الأفعال لا يغادر مكانه السابق أبدًا، ولا يكون الأمر كما لو يهبط ويسقط إلى مرتبة ومنزلة أخرى على نحو التجافي وتغيير المكان؛ بل عندما يُرسم على صفحة الورقة أو يجري على لسان العالِم، يبقى محافظًا على المرتبتين السابقتين، وفي عين الحضور في نشأة التجرّد العقلي وظرف خيال العالِم، يظهر ويتجلى على لسانه أو كتابته أيضًا.

وعلى هذا المبنى فإنه بالإضافة إلى تحقق مفهوم «من عرف نفسه، فقد عرف ربّه»[١]، نحصل على مصداق لكلام أمير المؤمنين عليه السلام أيضًا؛ إذ يقول: «الحمد لله المتجلّي لخلقه بخلقه»[٢].

---

١. المجلسي، *بحار الأنوار*، ج ٢، ص ٣٢.

٢. *نهج البلاغة*، الخطبة رقم: ١٠٨.

وبناء على ذلك فإن السيد المسيح؈ بدوره مجلى للحق وليس محلاً له ومتحدًا معه (بالمعنى الفلسفي). وبهذا البيان نقترب من الجواب النهائي عن توما الأكويني في حقلي «البرهان العقلي» و«المكاشفة المسيحية».

لو بحثنا عن ماهية الإنسان في فهمه، واعتقدنا بأن سعادة الإنسان رهن بالفهم والمعرفة الكاملة والجامعة والمبرهنة لخالقنا، نكون قد خطونا الخطوات الأولى في بيان مبدأ الوجود من جهة، وتوصلنا إلى ماهية الإنسان من جهة أخرى، وإن كل مفكر مثل توما الأكويني، إنما سيصل إلى الخطوات الصحيحة اللاحقة فيما لو سار وتحرّك في ضوء العقل ونور الوحي؛ المتمثّل بالتعاليم السماوية وأديان الأنبياء التي لم تتعرّض للتزييف والتحريف.

وأما بالنسبة إلى المكاشفة المسيحية في الأمور ما وراء العقلية ـ فإنه ضمن تأييد إمكان الكشف والشهود ـ يجب الالتفات إلى هذه النقطة أيضًا، وهي أن كل كشف من أيّ شخص غير معصوم، هو أمر نظري، ويجب أن يرجع إلى الكشف البديهي والضروري المنحصر بشهود الأنبياء وأولياء الله؛ وإلا كان مفتقرًا إلى المعيار والاعتبار اللازم؛ ومن هنا فإن المكاشفة على الرغم من إمكان اشتمالها على الكثير من الآثار، ولكنها تحتوي على تطبيقات أقل، بخلاف العلم الحصولي وبراهينه حيث تكون تطبيقاته كثيرة، وإن كانت نتائجه قليلة.

نقد نظرية توماس هوبز

إن من بين معطيات الفلسفة الغربية ولا سيّما منها آراء الفلاسفة الإنجليز، تحظى رؤية توماس هوبز بمكانة خاصّة ولها تداعيات كثيرة. في النظرة الأولى قد يبدو تعريف الإنسان والصورة المتبلورة عنه في تفكير هوبز، مثيرة للعجَب؛ إذ أن تبويبه لحقيقة الإنسان قد تلخّص في هذه العبارة المشتهرة عنه: «الإنسان ذئب لأخيه الإنسان»[١]. ولكن

١. حلبى، *انسان در اسلام و مكاتب غربي* (الإنسان في الإسلام والمدارس الغربية)، ص ١٥٠.

بالنظر إلى المباني والمبادئ المعرفية لهوبز، يمكن اعتبار هذه النظرية من أكثر النظريات تناسبًا مع معرفة الإنسان في فلسفته.

إن توماس هوبز يرى أن الإنسان كائن تتنازعه الكثير من الغرائز، وليس أمامه لتلبيتها وإشباعها من طريق سوى خوض لجج المواجهة، وعلى حدّ تعبيره: ليس أمامه سوى الدخول في صراع وقتال دموي مدمّر. وقد ذهب في أهم مؤلفاته وهو بعنوان (لوياثان) إلى الاعتقاد بأن هذه العوامل الثلاثة والمركوزة في صقع وجود البشر على نحو فطري، تعدّ سببًا في تحوّل الإنسان إلى ذئب كاسر، وهذه العوامل الثلاثة هي كالآتي:

١. التنافس والتحاسد.

٢. سوء الظن.

٣. العُجب[١].

وعليه يجب أن نعتبر القتال والعنف والحرب أمرًا طبيعيًا في وجود الإنسان، ومنبثقًا من نظامه الفطري.

يدخل توماس هوبز إلى دائرة وحقل علم الاجتماع وأبحاث فلسفة الأخلاق والسياسة، متدرّعًا بهذه الفلسفة المتوحّشة والمفترسة، وهناك تبدو رؤيته أكثر إثارة للعجَب؛ إذ يرى أن المجتمع الذي يتألف من آحاد الأشخاص الذين هم بحسب الفطرة ذئاب كاسرة، يجب أن تتوفر فيه إمكانية طبيعية لبقاء الأشخاص على قيد الحياة في هذه المعمعة، التي هي خلطة من الأنانيات والتنافسات وسوء الظنون، وعليه ليس هناك لتحقيق هذه الغاية من طريق ناجع سوى تنازل الجميع عن كافة حقوقهم الفردية والشخصية، وأن يعطوا منظومتهم الوجودية دون تردّد إلى شخص حقوقي باسم الحاكم او السلطان، كي لا يجري أيّ أمر إلا بفرمان منه، بل يجب أن لا يعتبر أيّ أمر شرًا أو خيراً

١. كابلستون، ***تاريخ فلسفه: فيلسوفان انگليسي از هابز تا هيوم*** (تاريخ الفلسفة: الفلاسفة الإنجليز من هوبز إلى هيوم)، ج ٥، ص ٤٦.

إلا ما يراه الحاكم خيراً أو شرًّا، وفي هذه النسبية الأخلاقية يجب أن لا يتمّ الخوف من أيّ تداعيات؛ حتى لو تمّ نقض القيَم المتعيّنة من قبل الحاكم السابق على يد الحاكم اللاحق، وما كان يُعدّ في المرحلة السابقة خيراً وحقًّا محضًا، يُعتبر في المرحلة اللاحقة شرًّا وباطلاً.

يسعى توماس هوبز من خلال هذا الاتجاه الأنثروبولوجي إلى صرف الأشخاص عن غاياتهم الشخصية، وإحلال الحاكم محل الإله، وهو يستعين في ذلك حتى بالعقائد الدينية أيضًا؛ لاعتقاده بإمكانية تطويع الناس ـ بسبب شغفهم وانبهارهم العام بالدين، بالإضافة إلى النظام التربوي في المدارس ـ بواسطة الخطب والمواعظ الكنسية، وإقناعهم بأن الطاعة العمياء للحاكم واجب شرعي وإلهي[١].

كما أنه من خلال الإشارة إلى ضرورة تمتع الملك والحاكم بسلطة مطلقة، يقول: إن حياة الرعية يجب أن تدخل ضمن سلطة الحاكم، وإن أيّ امتعاض عليه من قبل الرعية ـ حتى إذا كان هذا الامتعاض مبرّرًا ـ يجب العمل على قمعه والقضاء عليه[٢]. والملفت أن هذه الفلسفة الاستبدادية ـ التي لا تنبثق إلا عن الاستبداد الفلسفي ـ قد تمّ جمعها في كتاب لوياثان، وعبرّ عن شخصيته الفكرية / الفلسفية بشكل أوضح، من خلال اختيار هذا العنوان لكتابه[٣].

وعلى هذا الأساس ليس هناك في النظرية السياسية لتوماس هوبز من وجود للأنظمة السياسية والمؤسسات المدنية والأنظمة البرلمانية وما إلى ذلك. وعلى حدّ تعبير هنري توماس: إن المدرّسين والوعاظ والكتّاب والفنانين والزعماء الاقتصاديين ـ من وجهة

---

١. توماس، ***بزرگان فلسفه*** (كبار الفلاسفة)، ص ٤٢٠.

٢. المصدر نفسه.

٣. لوياثان اسم مارد بحري ورد ذكره في الإصحاح الحادي والأربعين من سِفر أيوب من التوراة، وقد اتخذ منه توماس هوبز نموذجًا للدولة المقتدرة، واختار اسمه عنوانًا لكتابه (انظر: كابلستون، ***تاريخ فلسفه: فيلسوفان انگليسي از هابز تا هيوم*** (تاريخ الفلسفة: الفلاسفة الإنجليز من هوبز إلى هيوم)، ج ٥، ص ٥٣).

نظر الدولة الاستبدادية لتوماس هوبز ـ ليسوا خدمًا عند الحاكم والسلطان فحسب، بل وهم المفسرون والمطبّقون حتى لما يختلج في نية الحاكم وإرادته[١]. وقد أضاف هذا الكاتب [هنري توماس] أن توماس هوبز قد طلب من الملوك في ختام فلسفته أن يعملوا بهذه الحكمة، ودعاهم إلى الظلم والاستبداد، وقد استجاب لذلك بعض الملوك من أمثال: الملك الإنجليزي تشارلز الأول[٢]، والملك الفرنسي لويس السادس عشر، ودفعا حياتهما ثمنًا لذلك[٣].

في نقد نظرية توماس هوبز هناك نقطة ضرورية يغنينا بيانها عن الخوض في جزئيات فلسفته وعلم اجتماعه، وهي التدقيق في معرفته وأبستيمولوجيته. إن أبستمولوجية كل شخص إذا كانت ناظرة إلى طبيعة الإنسان، وذلك ضمن رقعته الجغرافية الخاصة ومجتمعه المحدود، لن تؤدّي إلى شيء على نحو القطع واليقين؛ وذلك لأنها سوف تقترن بالغفلة عن تعاليم الأنبياء وكتبهم السماوية والمعارف الواسعة للعرفاء والحكماء الأتقياء وكذلك السيرة العملية للصالحين، والسنن التربوية للأولياء الإلهيين.

إن الحضور في المجتمع الذي لا يُرى فيه غير الانغماس في اللذة وتلبية الرغبات الحيوانية ـ وعلى حدّ تعبير توماس هوبز: يتساوى جميع أفراده في الطبيعة الجانحة والمتوحّشة والمتعطشة لافتراس الآخر ـ يحمل الإنسان على الرضوخ دومًا لخوض الحروب المتواصلة، أو ينصاع لقدرة وسلطة مستبدّة لا تفكر ولا تأمر إلا بما يعمل على تحكيم دعائم رؤيتها، ومساعدته ـ من خلال تبريرها بواسطة الضرورات الفلسفية والاجتماعية ـ على ممارسة المزيد من الاستبداد، وهذه هي الرؤية التي عملت على ترسيخ

---

١. توماس، *بزرگان فلسفه* (كبار الفلاسفة)، ص ٤٢٠، ١٣٤٨ هـ.ش.

٢. الملك تشارلز الأول (١٦٠٠ ـ ١٦٤٩ م): ملك إنجلترا وإسكتلندا وإيرلندا. أدّى به استبداده وحلّه للبرلمان إلى حدوث قطيعة بينه وبين الشعب، حتى تم إسقاطه في نهاية المطاف وإصدار الحكم عليه بالإعدام بضرب عنقه.

٣. المصدر نفسه، ص ٤٢٠.

دعائم النظام الفرعوني، وتقيم عرش الاستكبار على أساس يبدو منطقيًا بحسب الظاهر، كما ينعكس ذلك في القرآن الكريم، من وجهة نظر المنطق الفرعوني بقوله: ﴿وَقَدْ أَفْلَحَ الْيَوْمَ مَنِ اسْتَعْلَى﴾[١].

في رؤية أنثروبولوجية منطقية وجامعة لا يمكن النظر إلى الإنسان من زاوية اجتماعية وتاريخية فقط، والقيام بتعريفه بهذه الطريقة؛ إذ بالنظر إلى هذه المحدودية يجب أن ننظر إلى الإنسان في مجتمع الصالحين بوصفه ملكًا، وفي مجتمع آخر مثل المجتمع الذي تربىّ فيه توماس هوبز، يجب أن ننظر إلى الإنسان بوصفه ذئبًا.

إن كل صنف من أصناف الناس، بل وكل كائن من مظاهر الوجود هو في مصطلح القرآن الكريم مظهر لاسم من أسماء الله، ولكن لا ينبغي التوقع أن يكون المجرمون مظهرًا لأسماء الجمال والرحمة واللطف والعطف والعفو والإحسان وما إلى ذلك، بل في ضوء الحركة الجوهرية يتجهون إلى ما يشبه الحيوان، المعبّر عنه في القرآن بقوله: ﴿كَالْأَنْعَامِ﴾[٢]، ثم يصيرون إلى الحيوانية، وفي نهاية المطاف إلى ما هو أسوأ من الحيوان، على حدّ تعبير القرآن بقوله: ﴿بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾[٣].

وعلى هذا الأساس فإن كل ما ذكرناه بشأن الكلب والذئب ونظائرهما، يصدق بشأن هؤلاء الأشخاص أيضًا؛ من قبيل: الانتقام من المؤمنين الأتقياء، وممارسة التعذيب والتنكيل بحق المظلومين وما إلى ذلك، وحيث تستمرّ هذه الصورة، فإنه بعد التنزّل عن مقام الحيوانية، يصل إلى المراتب الثلاثة الدنيا، وهي: شبه النبات، والنبات، وما دون النبات. وبعد ذلك ينتهي به المطاف إلى المراحل الثلاثة الأكثر تدنيًا، وهي: شبه الجماد، والجماد، وأدنى من الجماد، كما ورد التعبير عن ذلك في القرآن الكريم بقوله: ﴿ثُمَّ قَسَتْ

---

١. طه: ٦٤.

٢. الأعراف: ١٧٦؛ والفرقان: ٤٤.

٣. الأعراف: ١٧٦؛ والفرقان: ٤٤.

قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾[١]. وفي جميع هذه المراحل وإن كانوا مظهرًا من الأسماء الإلهية، ولكن لا يمكن اعتبارهم مظهرًا للأسماء الحسنى، لمجرد ظهورهم على شكل إنسان؛ لأن صورتهم وإن كانت صورة إنسان بحسب الظاهر، ولكن الحقيقة والهوية الداخلية لهم هي صورة حيوان، كما في المأثور عن الإمام علي بن أبي طالب؈: «الصورة صورة إنسان، والقلب قلب حيوان»[٢].

وعلى هذا الأساس، فإنه فيما يتعلق بنظرية توماس هوبز ـ سواء حول ماهية الإنسان أو موقعه ومكانته من الكون ـ يمكن اعتبار هذا المنظّر ناطقًا رسميًا لمجتمعه المتوحّش الخاص، الغافل وغير المطلع على الحقائق الموجودة خارج هذا المجتمع؛ لأنه يتجاهل أفضل مناهج الأنثروبولوجيا الصادرة عن طرق الوحي الإلهي، كما تجاهل أبرز النماذج الإنسانية المتمثلة بالأنبياء وأوصيائهم، وبالإضافة إلى ذلك ذهب به الظن الخاطئ إلى اعتبار الصبغة الملكوتية للإنسان ـ أي: الفطرة ـ هي عين الطبيعة المُلكية، أو أنه تعامى عن ذلك بالمرّة فلم يرَ، أو تصامم تمامًا فلم يسمع، أو تباكم فلم يتكلّم، وصار في هذا الحكم مصداقًا بارزًا للأعمى والأصم والأبكم؛ لأن ظاهر الإنسان غير باطنه[٣].

نقد لنظرية ديفد هيوم

يُعدّ ديفد هيوم من بين الفلاسفة الذين تركت نظرياتهم تأثيرًا واسعًا على فلسفة الغرب في إطار أصالة الحسّ. يذهب ديفد هيوم في ضوء مذهبه الحسّي إلى الاعتقاد بأن المجتمع يتشكّل من ميول ورغبات الأفراد، وإن ماهية الإنسان ثمرة ذلك الشيء الذي يتوقّعه ويحصل عليه من تجربته، وإن أخلاق الإنسان بدورها تعتبر تجليًا لماهيته.

من خلال مناقشة آراء ديفد هيوم، يمكن لنا أن نتوصّل إلى نتيجة مفادها أنه ليس

---

١. البقرة: ٧٤.

٢. *نهج البلاغة*، الخطبة رقم: ٨٧.

٣. المولوي، *المثنوي المعنوي*، القسم الرابع، البيت رقم: ١٠٠٨، والقسم الثاني، البيت رقم: ١٣٥٣.

فيلسوفًا بالمعنى المصطلح، بل هو محقق يسعى من خلال قراءة الآثار والأعمال الفلسفية إلى نقد هذا الفن، وتتجه همّته إلى مناغمة حقائق الوجود ـ بل حصرها ـ ضمن دائرة الحسّ والتجربة؛ ومن هنا فإنه لا ينكر الوجود الذهني للأشياء فحسب، بل ينظر حتى إلى أصل الذهن بوصفه أمرًا غير واقعي، وحتى الله يراه ـ بوصفه تصوّرًا ذهنيًا ـ فاقدًا للوجود الواقعي[١].

إن نقطة انطلاق أو إحدى أسس هذا النوع من الرؤية الكونية الفلسفية ـ التي تنسب إلى ديفد هيوم ـ هي إنكار أصل العلية؛ لأنه يصرّ على القول بأن جميع أنواع العلية غير التجريبية لا تقبل الإثبات، ويصنّفها في عداد الأوهام، ويرى أن العلية في الأمور التجريبية بدورها مجرّد عادة وارتباط عادي بين شيئين، حيث يقترن ظهور أحدهما على الدوام بعد ظهور الآخر؛ بمعنى أن هناك تعاقبًا مستمرًا كان متواصلاً حتى الآن، ولكن ليس هناك ما يضمن أو يثبت استمراره في المستقبل.

وبطبيعة الحال يمكن اعتبار الإشكال الرئيس في الرؤية الفلسفية لديفد هيوم في عدم تحليله الصحيح للعلية؛ الذي يقترن في بعض الأحيان بقبول شكل غير صحيح لقانون العلية. توضيح ذلك أن العلية عبارة عن ارتباط ضروري بين العلة والمعلول، والذي يتم بيانه بقاعدة «الشيء ما لم يجب لم يوجد»، وهي بطبيعة الحال تختلف عن العلية الفقهية والحقوقية والأخلاقية. لو أن أمثال ديفد هيوم أنكروا المفاهيم المعارف التجريدية، لن يكون لديهم أي طريق إلى قانون العلية؛ ومن هنا فإنهم يعتبرونها في عداد الأوهام والخرافات، ولو قالوا بالعلية فيما يتعلق بالأمور التجريبية، فإنهم مع ذلك سوف يرفضون ذلك الارتباط الضروري والمعنى الحقيقي للعليّة؛ وذلك لأن هذه الحقيقة خارجة عن الحسّ والتجربة، ولا يمكن إثباتها ورؤيتها بالأدوات التجريبية مثل المكرسكوب والتلسكوب وما إلى ذلك.

قد يكون جانب من هذا التفكير قابلاً للتبرير في دائرة الحسّ، وأما بالنسبة إلى

---

١. توماس، *بزرگان فلسفه* (كبار الفلاسفة)، ص ٤٣٦.

الحقائق الخارجة عن حدود الحسّ والتجربة، يكون هذا الكلام بعيدًا عن الصواب، وغير قابل للإثبات من الناحية العلمية؛ إذ حيث يعجز الحسّ عن التطبيق التجريبي ولا يعود له إمكانية للحضور، لن ينفع أيّ معيار حسّي نفيًا ولا إثباتًا، ولا يمكن أبدًا إنكار الأمر غير المحسوس بالدليل التجريبي أبدًا، كما لا يمكن إثباته أيضًا. ومن هنا فإنه فيما يتعلق بالإنسان الطبيعي إذا أمكن لنا أن نستبدل العادة بالعليّة، لا يمكن اعتماد أسلوب التجربة والحديث عن العادة فيما يتعلق بالنسبة إلى الإنسان العقلي والإنسان القلبي والإنسان الوحياني.

سبق لنا أن أشرنا إلى أن الإنسان لا يمكن اعتباره بلحاظ الطبيعة ولا بلحاظ الفطرة بوصفه كائنًا ذا بُعد واحد أو نعتبره كائنًا حياديًا. فإن طبيعة الإنسان بحيث أنها في حالة الاعتدال تطرد الأمور غير المناسبة، من ذلك أن الجهاز الهضمي السليم ـ على سبيل المثال ـ يمتنع عن هضم السموم، والفطرة الإنسانية بدورها لا تنسجم مع الرذائل ببساطة، ومن هنا فإن الكذبة الأولى من الإنسان المتعادل تكون مصحوبة بردود أفعال، من قبيل: الحياء، وتلعثم اللسان، وما إلى ذلك.

إن هذه الحقائق تثبت أن الإنسان قد خلق بثروة قيّمة، وإن اكتشاف واستخراج هذه الثروة الفطرية يؤدّي إلى ازدهار الفرد والمجتمع البشري، وإلا فإن المجتمع والفرد والثقافة والسياسة والعلاقات الاجتماعية وما إلى ذلك، سوف تتظاهر بأجمعها وتتعاضد فيما بينها من أجل كتمان بل ودفن هذه الفطرة الثمينة وهذا الكنز العظيم، وتقوم بما يُعدّ التاريخ والجغرافيا الخاصة بديفد هيوم مظهرًا من مظاهره.

بمعنى أن مؤدّى هذا النوع من المجتمعات، لن يكون سوى الاستعمار والاستعباد والاستبداد والاستغلال والاستحمار، ومن الواضح جدًا أن الفطرة الإنسانية في مثل هذه الحالة سوف يتمّ وأدها وتدفن بحيث لا يخرج صوت من الداخل ولا تُسمع صرخة من الخارج؛ ولا المفاهيم الفطرية التي أودعها الله في وجود الإنسان سوف تعثر على

فرصتها للظهور، ولا الوحي وتعاليم الأنبياء سوف تجد طريقها من الخارج إلى قلب هذا النوع من الغُفاة، ولن تكون نتيجة ذلك غير ما أعلن عنه ديفد هيوم ـ المفكر الإسكتلندي في القرن الثامن عشر للميلاد ـ بقوله: «لقد توصّلت إلى حقيقة واحدة فقط، وهي أنه لا وجود للحقيقة»[١].

جولة على نظريات كارل ماركس

لا يمكن تقييم ودراسة الشخصية الفلسفية والافكار الاجتماعية لكارل ماركس، إلا من خلال انعكاس أفكار أستاذه، ونعني بذلك فريدريك هيجل، ومن هنا فإن الخوض في نقد نظريات ماركس يكون في البداية رهن بنقد فلسفة هيجل، ومن ثم دراسة الأحداث التاريخية والأحداث الكبرى التي وقعت في أوروبا خلال القرن التاسع عشر والقرن العشرين للميلاد.

يمكن لهذا الكلام أن يشكل مقدمة بحثية لاحتمال أن فلسفة هيجل وإن لم يتمّ تدوينها لكي تؤدّي إلى هذا النوع من الاستغلال، ولكنها أدّت من جهة إلى ظهور النازيّة الألمانية، ومن جهة أخرى إلى بلورة الشيوعية السوفيتية، وكانت النتائج التاريخية التي ترتّبت على هذين النظامين عبارة عن ملايين الضحايا من أجل تحقيق أهداف وهمية؛ في حين لم يصل هذا إلى «الغاية المطلقة من التاريخم»، ولا هذا تمكن من بناء المجتمع العالمي اللاطبقي و«النظام البروليتاري» الذي كان يدّعيه حتى في حدود رقعته الجغرافية.

والذي يمكن التدقيق به في هذا المجال على نحو الإجمال، هو هذه الرؤية الماركسية القائلة بأن الإنسان حيوان سياسي، وأن الاقتصاد يشكل البنية الأساسية للمجتمع الإنساني.

---

١. المصدر نفسه، ص ٤٣٦.

إن هاتين المشكلتين الرئيستين اللتين أحاطتا بشكل عام بجميع المظاهر الاجتماعية الغربية والفلسفات المادية، قد أحاطت بالماركسية أيضًا، وهما:

١. المبنى الأبستيمولوجي.

٢. الرؤية الجغرافية.

كلما قامت معرفة الإنسان على أساس التجربة الحسيّة، واقتصرت مساحة الرؤية فيها على جغرافيا خاصة، فإن الطريق إلى دراسة الحقائق ما فوق الطبيعية سيكون مغلقًا من جهة، وسوف يقف التعريف الماهوي للإنسان ـ في هذه الحالة ـ عند حدود القول بأنه: «حيوان سامي»، أو «حيوان أسمى»، أو «حيوان سياسي»، أو «حيوان مفكر». وهذا النوع من التعاريف في البُعد عن حقيقة الإنسان كبُعد السماء عن الأرض.

ومن ناحية أخرى، فيما لو قبل شخص بهذا التعريف وعمد إلى تطبيقه وإسقاطه على مجتمعه، وجعل عنصر الجغرافيا يُلقي بظلاله على تعريفه، فإنه بالإضافة إلى «المحدودية العامّة»، سوف يضيّق مساحة التعريف حتى من الناحية [العمودية و][1] الأفقية أيضًا؛ بمعنى أنه سوف يخفض من السقف الشامخ لهوية الإنسان الذي يذهب إلى أبعد من السماء، كما ينقص من مساحته التي تشمل في أبعادها جميع الكرة الأرضية.

وبطبيعة الحال قد نواجه أحيانًا في آثار وأعمال فلاسفة الغرب من أمثال كارل ماركس وفريدريك إنجلز، أحكامًا حول المجتمعات الأخرى، ونرى ـ على سبيل المثال ـ رؤيتهما فيما يتعلق بالمجتمع الديني، بيد أن هذه الآراء بدورها تشكل دليلاً على الفضاء التحقيقي المغلق لهما. لو جعلنا الملاك في التعرّف على الدين مجرّد نظام وطقوس ومواقف الكنيسة في عصر ماركس وإنجلز، أو إلى ما هو أبعد من ذلك حيث الظاهر من بعض المجتمعات الإسلامية، فإن الذي سنراه لن يعدو بعض الصوامع والأديرة المعزولة والمنفصلة عن المجتمع أو بعض المسنّين المتحلقين حول بعضهم في المساجد

١. ما بين المعقوفتين إضافة من عندنا اقتضاها الشرح اللاحق. (المعرّب).

المهجورة أو المجتمعات المفتقرة إلى الروح والعنفوان وما إلى ذلك.

إن هذه الرؤية الناقصة والمبتسرة، تحمل أدعياء التحقيق إلى تعريف الدين بوصفه «أفيون الشعوب»، وهذا التعبير لا يدل على ضعف معرفة قائله فحسب، بل ويُعبرّ كذلك عن نقص شخصيته وعدم جامعيته العقلية والتحقيقية أيضًا. فلا تاريخ الإنسان ينحصر على القرن التاسع عشر للميلاد، ولا الجغرافيا البشرية تقتصر على القارّة الأوروبية الصاخبة والبعيد كل البُعد عن الحقائق الملكوتية.

وعلى كل حال، لا يمكن الحديث عن الإنسان، وتجاهل الأنبياء والأولياء الذين كانوا على الدوام في طليعة المراحل الاجتماعية، بل وهم المؤسسون الأوائل للمجتمعات العقلانية والإنسانية النموذجية؛ كما لا يمكن الخوض في الحقائق الداخلية للإنسان، وغضّ الطرف عن الكتب السماوية والصحائف الملكوتية والإلهية التي تمثل الكلام الصانع للإنسان. إن هذا النوع من المعارف الحسيّة والتحقيقات الموضعية والمناطقية تجعل من رؤية أدعياء التحقيق من الضيق بحيث أنه في طريقه الطويل قد عصب عينيه ووضع جدارًا حائلاً من وراءه وأمامه.

ويرى القرآن الكريم أن حصيلة هذا النوع من الرؤية الغافلة والكافرة عبارة عن سلاسل وأغلال تحيط بأعناقهم بحيث تحول دون خفض رؤوسهم، وإن الطريق مغلق من أمامهم وخلفهم بحيث يحول دونهم ودون نظرتهم إلى الماضي والمستقبل بالكامل: **﴿إِنَّا جَعَلْنَا فِي أَعْنَاقِهِمْ أَغْلَالًا فَهِيَ إِلَى الْأَذْقَانِ فَهُمْ مُقْمَحُونَ * وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾**[١] .

إن هذا النوع من الأشخاص ليس عاجزاً عن معرفة الماضي والمستقبل فحسب؛ لأنهم أغلقوا الطريق على أنفسهم من جهتين، بل لا علم لهم حتى بحاضرهم أيضًا؛ وذلك لأنهم قد أغمضوا أعينهم، وحيث لا يستطيعون خفض رؤوسهم، فإنهم لا

١. يس: ٨ ـ ٩.

يستطيعون النظر إلى ما بين أقدامهم؛ فهم مثل الغريق في بحر مائج في ليلة داجية متراكمة الظلمات، حتى أنه إذا أراد النظر إلى يده لن يهتدي إلى ذلك أبدًا: ﴿أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾[١].

يكفي أن نلقي نظرة واحدة على السنوات الأولى من ظهور الإسلام؛ ليتضح لنا بُعد تعريف الإنسان بالحيوان السياسي وكذلك بيان الأساس الاقتصادي، عن الهوية الحقيقية للإنسان. فبعد هجرة النبي الأكرمﷺ إلى يثرب، عمد المؤمنون في مكّة من جهة إلى التخلي عن جميع ممتلكاتهم والتحقوا برسول الله في المدينة المنوّرة مؤثرين الفقر على الغنى، وسكنوا في الصفة وفي أيوان مسجد النبيﷺ، وتخلوا عن أبده مقوّمات الحياة الاقتصادية من المسكن والمأكل والملبس، من أجل الحفاظ على أهدافهم السامية، ولم يكتفوا بذلك حتى قدّموا أرواحهم وضحوا بأنفسهم إلى حدّ الاستشهاد في الدفاع عن عقيدتهم.

ومن جهة أخرى فقد عمد أهل المدينة ـ من الذين أسلموا حديثًا ـ إلى احتضان المهاجرين رغم خصاصتهم، وآثروهم على أنفسهم. إن هذه المشاهد الجمالية غير المادية التي خلّدها القرآن الكريم لكل من المهاجرين والأنصار[٢]، خير دليل على هذا الكلام العميق المأثور عن الإمام جعفر الصادقؑ إذ يقول: «ما ضعف بدن عمّا قويت عليه النيّة»[٣].

هل يمكن الحديث عن الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع والتاريخ، وغض الطرف عن كل هذه المشاهد الملحمية والحماسية والجماليات الإنسانية والتاريخية؟! ومع كل هذا التحقيق التاريخي هل يمكن لشخص المحقق والمدقق البصير أن يرى خيطًا رفيعًا للغايات المادية والمطالب الاقتصادية في هذه المنعطفات الهامة من الحياة البشرية؟!

١. النور: ٤٠.

٢. الحشر: ٨ ـ ٩.

٣. إبن بابويه القمّي، *من لا يحضره الفقيه*، ج ٤، ص ٤٠٠.

وبالتالي هل الأصالة في مسار كمال هذا الإنسان الذي يطالب بالحق والحقيقة، تكون للاعتقاد أم للاقتصاد؟

قد يقال: إن هذا النوع من تاريخ البشر يُعد من الاستثناءات التاريخية التي لا يمكن اعتبارها مبنى في الأنثروبولوجيا، وعليه فإننا نعتبر نظرية كارل ماركس حكمًا تاريخيًا واجتماعيًا كليًا، ونجعل موارد الخلاف بوصفها تخصيصًا أو تقييدًا لذلك الحكم الكلي.

بيد أن هذا الكلام بدوره لا يصحّ من حيث أن القوانين التكوينية مثل الرؤية الكونية ومعرفة الماهية وعلم الاجتماع، والرؤية الواقعية، وكذلك في الأبحاث الفلسفية، وفلسفة التاريخ، وفلسفة الدين، وما إلى ذلك، ليس هناك موضع للتخصيص والتقييد والاستثناء فيها؛ لأن هذه الأمور بأجمعها تستند في مقام الاستدلال إلى الأحكام العقلية، وحيثما كان المعيار هو الحكم العقلي، كما هو الحال في مسائل الرياضيات والحكمة والكلام والعرفان النظري؛ حيث الحكمة بالنسبة لها بمثابة المنطق بالنسبة إلى الحكمة، يجب تنظيم القوانين على نحو الموجبة الكلية حتمًا، وإن كلية الموضوع العقلي لا تنسجم مع الاستثناء. إذ مع وجود الاستثناء نحصل على قضية من نوع السالبة الجزئية، وحيثما صدقت السالبة الجزئية، سوف يكون نقيضها ـ الذي هو الموجبة الكلية ومبنى الاستدلال العقلي ـ كاذبًا؛ إلا إذا كان أساس التحقيق قائمًا على الغلبة والأكثرية، ففي هذا النوع من الموارد لا طريق للاستدلال والبحث العقلي، بل هناك مجموعة من الاحصاءات والأرقام التي تستعمل في بعض الأحيان بالنسبة إلى بعض الأمور، وسوف تكون خارجة عن دائرة البحث البرهاني.

الفلسفة الفوضوية لفريدريك نيتشه

قد نلاقي في بعض الأحيان من بين مفكري البشر ـ ولا سيّما في الغرب ـ بعض الشخصيات الذين ما إن نسمع خطابهم حتى يجب إما اعتبارهم في غاية التعقيد والإبداع وإثارة الإعجاب، أو القول بأنهم في غاية الضعف والتفاهة وانعدام التوازن الفكري. وكان

فريدريك نيتشه من أولئك الأشخاص الذين عرضوا أفكارهم في النصف الثاني من القرن التاسع عشر للميلاد على أساس الفلسفة وعلم الاجتماع والأدبيات الألمانية، وقد أصبحت هذه الهندسة العقدية بعده منشأ للتهتّك الفكري والنظري من جهة، كما أضحت منشأ للاضطراب والاختلال السياسي والعملي من جهة أخرى، إلى الحدّ الذي صرّح معه بعض المفكرين الغربيين بأن النازية والفاشية الأوروبية برمّتها ما هي إلا استلهام من الآثار الفكرية لنيتشه، أو في الحد الأدنى هناك تهمة من هذا النوع بهذه الصلة[١].

من خلال دراسة غير معمّقة كثيراً في أفكار نيتشه، وما تركه وراءه، نجده ـ قبل أن يكون فيلسوفًا ـ تابعًا إلى ذلك الصنف من الشعراء والمنظرين الذين يسعون ـ من خلال توظيف قدرة النثر والنظم لديهم ـ إلى تحميل بنيتهم الذهنية ومعطياتهم المضطربة التي داهمتهم خلال مرحلة العزّلة والوحدة.

إن فريدريك نيتشه على الرغم من ولادته في أسرة متديّنة ـ حيث كان والده قسًّا في الكنيسة البروتستانتية ـ بدأ مساره الفكري بمحاربة المسيحية، وذهب في ذلك إلى حدّ الإعلان عن تسمية عصره بعصر موت الإله، وأعلن صراحة أن على الإنسان من الآن فصاعدًا أن يقيم دعائم وجوده وكينونته بعيدًا عن أيّ إيمان واعتقاد بالحقائق غير المرئية، وأن يتخلى عن جميع القيَم والأصول الأخلاقية.

والذي يتجلى من بين آراء فريدريك نيتشه بشكل أكبر، نظريته حول «الإنسان الأمثل»، والذي يستحضر في الدائرة الاجتماعية والأخلاقية والسياسية للبشر، ما كان يتمّ طرحه في نظرية النزاع من أجل البقاء في دائرة علم الأحياء. يذهب نيتشه إلى الاعتقاد بأن جميع التعاليم الأخلاقي التي أصرّ عليها سقراط وأفلاطون خطأ، قد غيّرت المسار المنشود للمجتمع اليوناني، وأعادته إلى الأخلاق، وإن كلّ ما ذكر في الدين المسيحي

---

١. توماس، *بزرگان فلسفه* (كبار الفلاسفة)، ص ٤٠٩؛ استرن، *آشنائي با فلسفه غرب* (مدخل إلى فلسفة الغرب)، ص ٤٠٦.

تحت عنوان حبّ الآخرين والإحسان ومساعدة المساكين ومواساة المكلومين، وإعانة الفقراء والمحتاجين، قد شكل سدًّا منيعًا حال دون التكامل الإنساني؛ وذلك لأن كل من يحظى بالقوّة والتفوّق في المجتمع، يجب عليه أن يستخدم الجميع لمصلحته، وأن يعمل على توظيف جميع من هم دونه من أجل تحقيق مآربه، دون أن يكون هناك للآخرين أيّ حقّ في الاعتراض. ولو أدّى الأمر إلى التضحية بآلاف الضعفاء من أجل أن يبقى شخص قوي واحد ـ هو الرجل الأمثل بحسب المصطلح النيتشوي ـ كان ذلك عين الحق والصواب، وقد بلغ به الأمر في هذا المسار إلى حدّ التصريح بأن أمورًا من قبيل: المساواة بين الرجل والمرأة، والديمقراطية، واحترام رأي الأكثرية وما إلى ذلك، كلها أوهام يجب رميها في دائرة النسيان.

ومن هنا لا نرى حاجة إلى البحث الدقيق في آراء فريدريك نيتشه وفلسفته؛ وذلك لأنه بغض النظر عن حقل الدين والمعتقدات الإيمانية والغيبية، قد أبطل حتى المعايير المقبولة والحقوق العالمية وما يُصطلح عليه بالنظام السياسي الحديث وجميع المعايير والموازين الديمقراطية أيضًا.

لو لم يتم التصريح بالمعطيات الذهنية لأشخاص من أمثال فريدريك نيتشه، لما تبيّن لنا سرّ بعض أحكام القرآن الكريم بشكل واضح. إن القرآن الكريم يصف بعض البشر بأنهم في مرتبة من الضلال بحيث يعملون على تعطيل جميع أدوات المعرفة البشرية من العين والأذن والقلب، حتى يصل بهم الأمر في كفران النعمة ليصبحوا أدنى مرتبة من الحيوانات، ومن ذلك قوله تعالى: **﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾**[1].

كما أشار القرآن الكريم إلى بعض الأشخاص الذين يذهب بهم التنكر لله سبحانه

١. الأعراف: ١٧٩.

وتعالى وإنكاره حدًّا يألّهون معه أنفسهم، ويبلغ بهم الضلال بحيث لا يعود حتى النبي الأكرمﷺ قادرًا على هدايتهم، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا﴾[١]. والملفت أن القرآن الكريم لا يرى أنهم ليسوا أهلًا لسماع الحق والتفكير فحسب، بل وينفي عنهم تلويحًا أصل الإدراك والتعقل، ويصفهم بأنهم أضل من الحيوانات: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾[٢].

وفي موضع آخر يرد الحديث عن أشخاص لا يفكرون بشيء غير أنفسهم، ولا يهتمون بحقيقة سواهم، ويرى أن مشكلة هؤلاء تكمن في أنك لا ترى في أساس معرفتهم شيئًا سوى ظنون الجاهلية، كما في قوله تعالى: ﴿وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ...﴾[٣]. وقال تعالى في موضع آخر في إشارة منه إلى أولئك الذين كفروا بمبدأ الوجود: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ...﴾[٤]. وهؤلاء حتى إذا فكروا في التسليم إلى الحق، لن يكون ذلك إلا على أساس الاستفادة من النعم المادية والانشغال بالآمال والشهوات الحيوانية: ﴿رُبَمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ * ذَرْهُمْ يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا وَيُلْهِهِمُ الْأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾[٥].

لا بدّ من الالتفات إلى أن القرآن الكريم الذي هو معدن الأدب والترفّع والتنزّه حدّ النهي عن سبّ أصنام الوثنيين، ودعوته الجميع إلى انتقاء الأقوال الجميلة، يعمد بنفسه إلى توظيف مثل هذه الكلمات للتعبير عن حقيقة بعض الأشخاص الذين يقوم تعريفهم للإنسان على هذه الأسس. إن سرّ استعمال هذه التعابير في الأدبيات السماوية، هو بيان

١. الفرقان: ٤٣.

٢. الفرقان: ٤٤.

٣. آل عمران: ١٥٤.

٤. محمد: ١٢.

٥. الحجر: ٢ ـ ٣.

حقيقة هؤلاء وما هم عليه في باطنهم؛ حيث لا يطلع عليه في الدنيا غير الأوحديّ من الناس، وأما يوم القيامة فسوف تكون هذه الحقيقة منكشفة بالنسبة إلى الجميع.

ومن بين أصرح الآيات القرآنية في هذا الشأن هي الآيات التي تتحدّث عن الإنسان الجانح في الخيال، وتذمّه بسبب تركه العقل والسير على محور الخيال والاختيال؛ إذ لا شيء من عقيدة وكلام هذا الشخص يقوم على أساس العقل والمنطق والبرهان، بل كل شيء عنده ناشئ من الخيالات والأوهام المتبلورة في ذهنه المتبلّد بغير المتعارف؛ ومن هنا فإن ما يراه في اليقظة ويحسبه حقيقيًا، إنما هو في عداد المنامات المضطربة وغير المتماسكة، والتي يتم التعبير عنها في الأدبيات القرآنية بقوله تعالى: ﴿أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ﴾[1].

وعليه يمكن القول ـ في ضوء هذه البيانات القرآنية ـ عن الأشخاص الذين هم على شاكلة فريدريك نيتشه: إنه يتكلم، ولكنه كالنائم الذي يتقلّب على جنبيه ويتلفّظ ببعض الأمور أحيانًا؛ ولكن لا تلك الحركات ولا هذه الأقوال يمكن اعتبارها محسوبة وإرادية؛ وذلك لأن قيادة الإدراك وحركة الإنسان تقعان على عاتق روحه، وحيث تكون روح الشخص هاجعة، فسوف يكون بمنزلة القائد الغارق في السبات، وقد تركت أمته في جميع الأفعال والأقوال لشأنها، والنتيجة المترتبة على ذلك واضحة جدًا.

وباختصار فإن الذي تكون يقظته عين نومه، إنما هو مصاب بجنون أخطر وأكثر تعقيدًا وإثارة للخوف من الجنون الطبيعي؛ إذ أن هذا النوع من الجنون إنما يظهر ـ بناء على الحركة الجوهرية ـ في طول العلم والذكاء، ومعنى هذا الكلام هو أن المجنون يرى آثار جنونه ويكون له علم بها، وهذا في الواقع يمثّل عذابًا أقسى وأشدّ ألمًا. إن المجنون الذي لا يعي جنونه يعيش في سكينة وطمأنينة بهيمية، وأما المجنون الذي يكون جنونه في طول علمه وتفكيره؛ فهو من ناحية مجنون حقيقي، ومن ناحية أخرى يعلم بجنونه، والنتيجة هي أنه من خلال وقفه العلم على خدمة الجنون، يكون قد وظّف جميع ذكائه

---

١. يوسف: ٤٤؛ الأنبياء: ٥.

واستعداده وتفكيره في خدمة جنونه، وبذلك فإنه بالإضافة إلى الحرمان من ذلك الهدوء الحيواني، قد ابتلي بالمسخ الملكوتي وأصبح مشمولاً لقوله تعالى: ﴿**أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ**﴾[١].

إن التدقيق في هذه الآية يبيّن هذا المسألة بشكل أوضح؛ فلو اقتصر الأمر على مجرّد «الأنعام» فقط، ربما أمكن القول بأن الأمر يقتصر هنا على مجرّد الشبه القائم بين هذا الشخص وبين هذه الحيوانات، وعندها سوف يكون الأمر شبيهًا بهذا التمثيل القرآني القائل: ﴿**فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ**﴾[٢]، أو ﴿**كَمَثَلِ الْحِمَارِ**﴾[٣]، حيث الأمر إنما ينحصر في مقام بيان الشبه لا أكثر، ونتيجة هذا التشابه سلوك مشابه للحيوان. ولكن عندما يضيف إلى ذلك عبارة ﴿**بَلْ هُمْ أَضَلُّ**﴾[٤]، فهذا يعني أن هناك في البين سلوكًا أسوأ وأشدّ خطورة من سلوك أيّ حيوان مفترس أو كاسر. فهل هناك حيوان يمكن له بحركة واحدة أن يُبيد مئات الآلاف من أبناء جلدته، وأن يرتكب جرائم مثل الهجوم بالقنابل الذرية والجرثومية أو الكيميائية؟!

وعلى هذه الشاكلة فإن الأشدّ جنونًا من المجنون الطبيعي، هو الذي يكون مجنونًا ويعلم أنه مجنون، ويمكن اعتبار نيتشه مصابًا بهذا النوع من الجنون. وبطبيعة الحال فإنه بالإضافة إلى ما تقدّم بشأنه من المسخ الملكوتي، قد أصيب بالجنون الطبيعي أيضًا، وعلى ما جاء في سيرته وتاريخ حياته أنه قد انتهى به المطاف؛ ليرقد في مستشفى للمجانين، ثمّ أصيب بالعمى حتى أدركه الموت في مستهل القرن العشرين للميلاد[٥].

---

١. الأعراف: ١٧٩.

٢. الأعراف: ١٧٨.

٣. الجمعة: ٥.

٤. الأعراف: ١٧٩؛ الفرقان: ٤٤.

٥. توماس، *بزرگان فلسفه* (كبار الفلاسفة)، ص ٤٠٩.

نظرية فرويد حول الإنسان

إن البحث في مجمل آراء سيغموند فرويد يحتاج إلى خلفيات في علم الأحياء وفي علم النفس، وحيث أن الدخول في هذين الحقلين خارج عن دائرة هذا التفسير، فإننا سوف نقتصر على الإشارة إلى أحد أهم آرائه فقط.

إن عالم النفس النمساوي هذا، يذهب إلى الاعتقاد بأنه بالإضافة إلى الذهن الواعي للإنسان، هناك ضمير غير واع أيضًا، وإن هذا اللاشعور هو الذي يعمل على رسم وتحديد شخصية الإنسان من مكمنه الواقع في مركز المخ. هناك في وجود الإنسان غرائز تنبثق منها رغباته ومختلف احتياجاته المتنوّعة، ومقرّ هذه الرغبات والاحتياجات هو الضمير اللاواعي أو اللاشعور، وحيث يواجه الإنسان بعض الكوابت والكوابح التي تحول دونه ودون الاستمتاع بهذه الغرائز والرغبات وتعمل على تحديدها وكبتها أو قمعها، يمكن اعتبار الضمير اللاواعي للإنسان مخزنًا أو مكبًّا للرغبات المكبوتة أو التطلعات المقموعة، أو يمكن تشبيهه بسلّة نفايات ترمى فيها المطامح الإنسانية المسحوقة.

إن الإشارة إلى جميع حقيقة الإنسان تلعب دورًا أساسيًا في نقد هذا الرأي. لا ننكر وجود الغرائز والرغبات المتنوّعة في وجود الإنسان، وكذلك الميول والاتجاهات المتنوّعة والموانع المختلفة التي تعمل في بعض الأحيان على تحديد وتقييد بعضها، أو أنها تعمل على كبتها وقمعها أحيانًا؛ بيد أن هذه الأمور إنما هي مجرّد جزء من حقيقة الإنسان، وذلك في حدود دائرة طبيعته فقط. وأما الجزء الآخر من حقيقة الإنسان السامية، فهو يتمثّل بالعقل والفطرة الإلهية، والذي إذا سُمح له بأن يؤدّي دوره، فإنه سوف يعمل على تعديل جميع هذه الغرائز والاحتياجات المادية بجدارة، دون أن يؤدي ذلك إلى إلغائها وتعطيلها، أو يجعل قمعها وكبتها في سلّم أولوياته على حدّ تعبير سيغموند فرويد.

من ذلك أن الغريزة الجنسية ـ على سبيل المثال ـ حقيقة لا يمكن إنكارها، ولا شكّ في ضرورة العمل على تلبيتها وإشباعها قطعًا، وإن كل عمل في اتجاه كبتها أو تعطيلها

يُعد مخالفًا للهوية العامّة والحقيقة الوجودية للإنسان. وهكذا الأمر بالنسبة إلى حاجة الإنسان إلى الطعام والسكن والثياب وما إلى ذلك؛ فهي من جملة هذه الاحتياجات والمطالب التي لا يكون تعطيلها صائبًا ولا كبتها وقمعها صحيحًا. ولكن يمكن تلبية وإشباع هذه الاحتياجات بطريقتين؛ إحداهما هي الطريقة الأخلاقية والشرعية الصحيحة، والأخرى هي الطريقة المحرّمة وغير الأخلاقية.

إن الذي تسعى إليه الشهوة الجنسيّة هو أن يتمّ العمل على تلبيتها، ولا يمكن ضمّ أيّ قيد إلى هذه الرغبة؛ بمعنى أنه على الرغم من تحقق تلبية الغرائز البشرية من طريق الحلال أو الحرام، بيد أن مراد هذه الغرائز ليس هو التلبية المحرّمة؛ من ذلك أن الذي يطالب به الجهاز الهضمي ـ على سبيل المثال ـ هو الطعام المناسب والصحّي، وإن الذي يحتاج إليه جسم الإنسان هو الثياب المناسبة، وهو وإن كان يتقبّل الطعام والثياب المحرّمة، ولكنه لا يطالب بالحرام. وهنا يعمل كل من العقل والفطرة بوظيفتهما القيادية، فيعملان ـ من خلال تعديل الغرائز الإنسانية وتحريم الأساليب المنافية للأخلاق ـ على حثّ الإنسان وتشجيعه على الأساليب والطرق الصحيحة في إشباع الرغبات واللجوء إلى الحلال والذي يحقق لا الاستمتاع في الوقت نفسه.

وعليه ليس من الضروري أن نعتبر في وجود الإنسان ضميراً [لا شعوريًا] بوصفه إرشيفًا أو سلّة نفايات للرغبات المكبوتة، ونقول بأن الشخصية الماهوية للإنسان منبثقة عنها. وبطبيعة الحال ليس هناك ما يمنع من القول بوجود الضمير اللاواعي واللاشعور في وجود البشر، ولكن لا يمكن اختزال هوية الإنسان في هذا المنحني المغلق، والقول بالعلية التامّة للذهن وهذين القسمين المذكورين، بل في حالة إثبات هذا المعنى إنما يمكن القول بذلك فيما يتعلق بحقيقة الإنسان في حدود الاستعداد والعلّة القابلة والعلّة الإعدادية والإمدادية.

وعلى هذا الأساس فإن المغالطات والخلط بين الأبحاث، أمر مشهود وملحوظ في الرأي المنسوب إلى سيغموند فرويد، ويمكن الإشارة إلى بعض هذه المغالطات على النحو الآتي:

١. لقد تمّ في هذا الرأي اعتبار بعض أجزاء العلّة بوصفها علّة تامّة.

٢. تم النظر في هذا الرأي إلى الغرائز البشرية بشكل أحادي الاتجاه، وذلك على نحو غير معياري.

٣. إن هذا الرأي يضع مقاليد هذه الغرائز تحت تصرّف الشهوة فقط، وهذه الأمور بأجمعها تمثّل في المسار الأنثروبولوجي تنكّبًا عن الطريق؛ وذلك لأن الله سبحانه وتعالى قد خلق الإنسان في أحسن تقويم، ومن خلال إلهامه وتعريفه بالخبائث وسبل الوقاية منها، قد وضع في يده سراجًا منيراً ومشعلاً مضيئًا يهديه إلى الطريق الصحيح، وفي ذلك يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿**وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا**﴾[١].

لو أردنا أن نعمل على تفسير الإنسان بشكل واقعي، يجب أن نعمد ـ على غرار تفسير القرآن بالقرآن ـ إلى سلوك أسلوب تفسير الإنسان بالإنسان، ونعمل ـ من خلال تعيين الآيات المحكمة والمتشابهة في هذا الكتاب التكويني، والتخلي عن طريقة ﴿**نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ**﴾[٢] ـ على الإيمان بجميع حقائق الإنسان، وإرجاع متشابهاته إلى محكماته. وكذلك لا يجوز العمل ـ بعد الإيمان بجميع الحقائق ـ على تغيير موضع المحكمات والمتشابهات.

وبعبارة أخرى: يجب الإيمان بجميع الحقائق الوجودية للإنسان، كما يجب فصل المحكمات عن المتشابهات، ويجب في المرحلة الثالثة إرجاع المتشابهات إلى

١. الشمس: ٧ ـ ٨.

٢. النساء: ١٥٠.

المحكمات دون العكس. وعلى هذا الأساس فيما يتعلّق بالإنسان يجب علينا أن نعتبر الفطرة من آياته التكوينية المحكمة، ويجب العمل على تفسير الطبيعة ـ التي هي من المتشابهات ـ من خلال إرجاعها إلى الفطرة الإلهية المحكمة، وإلا لن نحصل في غير هذه الصورة إلا على تفسير محرّف للكتاب التكويني المتمثّل في الإنسان، وهذه هي طريقة الذين يسعون إلى الفتنة وتأويل الآيات الإلهية سواء في الكتاب التدويني أو في الكتاب التكويني لله سبحانه وتعالى، وفي ذلك يقول الله عزّ وجل: ﴿**فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ**﴾[1].

وفي الحقيقة فإن هذا الأمر هو ذات قلب وعكس الحقائق الذي مارسه البعض تجاه الإسلام أيضًا، والذي عبرّ عنه أمير المؤمنين عليه السلام بقوله: «ولبس الإسلام لبس الفرو مقلوبًا»[2]. وفيما يتعلق بالأنثروبولوجيا وتعريف الإنسان مارس البعض ذات الشيء أيضًا؛ حيث عمد هذا البعض إلى خفض وإنزال الحقيقة المتعالية للإنسان إلى الأسفل، ورفع طبيعته المتدنية إلى الأعلى، أو عكس ماهية الإنسان الحقيقية فجعل المقدّم منها تاليًا، والتالي منها مقدّمًا، وفي الحقيقه فإنهم قد أعرضوا عن قبلة الكمال والجمال، واتجهوا إلى الوبال والنكال.

نقد الأنثروبولوجيا للودفيغ فيتغنشتاين

إن من بين الأشخاص الذين تمّ اعتبارهم من المنظرين في حقل الأنثروبولوجيا في فلسفة الغرب، وأضحت آراؤه بالنسبة إلى بعض المدارس الفكرية في تلك الأصقاع منشأ للأثر، هو لودفيغ فيتغنشتاين.

وبطبيعة الحال فإن نظريته المعروفة التي يرى فيها اللغة طريقًا إلى بلوغ الحقائق، لا تتضمّن تعريفًا ماهويًا للإنسان وتحديد موقعه ومنزلته؛ ومن هنا لا يوجد هناك الكثير ممّا

---

١. آل عمران: ٧.

٢. *نهج البلاغة*، الخطبة رقم: ١٠٨.

يدعو إلى الخوض في نصوص وحواشي كلامه في هذا المقال؛ ولكن كما سبق أن ذكرنا فإن الأمر الأهم في تعريف ماهية ومكانة الإنسان، يكمن في تحديد معيار «علم المعرفة»، وإن أفهام لودفيغ فيتغنشتاين تمدّ لنا يد العون في مجال التعرّف على معياره في المعرفة بشكل أفضل، وهذا في حدّ ذاته يشكّل مقدّمة للتحقيق حول ماهية الإنسان.

يرى هذا الفيلسوف النمساوي أن اللغة ذات ماهية؛ بحيث لا يمكن مشاهدة الحقائق إلا من خلالها، بل يفهم من كتابه الهام الأول ـ الذي صدر بعنوان (مصنف منطقي / فلسفي) ـ أنه لو جرّدنا الماهية التصويرية والمرآتية من اللغة، لن يبقى هناك أيّ معنى أو مفهوم في أيّ عبارة من العبارات.

والآن يطرح هذا السؤال نفسه، ويقول: هل الدور الأصلي يقع على عاتق اللغة أم على عاتق الحقائق والواقعيات؟ وبعبارة أخرى: هل الهندسة المنطقية للغة هي التي تصنع العالم الواقعي، أم الحقائق هي التي تعمل على بلورة البنية والتركيبة المنطقية للغة؟ يذهب البعض[١] إلى الاعتقاد بأن لودفيغ فيتغنشتاين قد ذهب في مرحلتين من مراحله التحقيقية إلى الإيمان برأيين متعارضين، وفي المرحلة الثانية تراجع عن رأيه السابق الذي كان يؤمن به في مرحلته الأولى، وأصرّ في كتابه الأخير بعنوان (تحقيقات فلسفية) على هذا الرأي القائل بأن بنية لغة الإنسان هي التي تعمل على تحديد كيفية تفكيره حول العالم الواقعي.

وبهذا البيان ربما أمكن القول إن المعيار الإنثروبولوجي لفيتغنشتاين هو اللغة؛ إذ بالنظر إلى هذا الرأي القائل بأن اللغة مرآة تعكس الواقع ولها ماهية اجتماعية، يمكن اكتشاف ماهية الإنسان من خلال رأيه. ومن الواضح ـ بطبيعة الحال ـ أن مراد هذا الفيلسوف الغربي من اللغة ليس هو الثقافة الحوارية والأدبيات الشائعة بين الناس؛ وإلا لما أمكن اعتبار هذه النظرية شيئًا جديدًا؛ إذ ورد هذا المعنى في كلام الأولياء وكبار

---

١. ميغي، *فلاسفه بزرگ: گفت و گو با جان سيرل* (الفلاسفة الكبار: حوار مع جون سيرل)، ص ٥٤١.

الدين، حيث قالوا بأن الوصول إلى حقيقة كل إنسان يكمن في تضاعيف أقواله وكلماته الاعتيادية، ومن ذلك القول المأثور عن أمير المؤمنين الإمام علي‏‏: «المرء مخبوء تحت لسانه»[١]. وقد جاء في بعض أبيات معلّقة زهير بن أبي سُلمى قوله: وكائن ترى من صامت لك معجب.. زيادته أو نقصه في التكلّم

ومع ذلك لا يمكن إثبات مدّعى لودفيغ فيتغنشتاين بمثل هذه الكلمات والحِكَم، وذلك لأن هذا النوع من الكلام إنما يخصّ حقل معرفة الأشخاص والأفراد، ولا يحتوي على إشارة إلى الماهية الكليّة للإنسان. كما إن هذه الأسئلة سوف تبقى من دون جواب: ما هي حقيقة الإنسان؟ هل تمّ الحفاظ على هذه الحقيقة وتكميلها أم تعرّضت للتغيير والتبدّل؟ وفي الأساس لو قبلنا هذه النظرية من لودفيغ فيتغنشتاين فما هو الكلام الذي يصدر عن الإنسان ويثبت له ماهيته؟ وعليه صحيح أن الإنسان ما لم يتكلم، لا يمكن إبداء الرأي بشأن شخصيته، ولكنه حيث يتكلم الآن، فأيّ أجزاء كلامه تدلّ على أنه حيوان أم لا؟ وأنه حقيقة آخذة نحو الكمال أو لا؟ وهل مساره التكاملي صعودي أو نزولي وهبوطي أو...؟

ومن هنا فإن التدقيق في الرؤية الإنثروبولوجية لفيتغنشتاين ـ بالنسبة إلى معرفة ماهية الإنسان من جهة، وتعيين منزلته في نظام الوجود من جهة أخرى ـ غير وافية، ولا تفتح أمامنا طريقًا جديدًا يوصلنا إلى تعريف ماهية الإنسان ومنزلته في الوجود.

نقد رؤية جان بول سارتر

لقد تمّ بحث «الأصالة» وتعلقها بالوجود أو الماهية، في الفلسفة المعاصرة للغرب ولا سيما في القارّة الأوروبية منها، على نحو بحيث لا مناص فيها من العودة إلى محورية الفرد الإنسان دون المجتمع الإنساني، وإن مباني هذا التفكير ملحوظة ومشهودة ومدوّنة

---

١. نهج البلاغة، الحكمة رقم: ١٤٨.

في الفلسفة الوجودية[1]؛ ومن هنا فإن المفكر الأبرز في هذه الفلسفة ـ ونعني به جان بول سارتر ـ عندما تحدّث في المراحل الأولى من فلسفته، عمد إلى تدوينها ضمن مجموعة حملت عنوان «الوجودية فلسفة إنسانية»[2]، وهذا الإشارة لوحدها كافية لندرك البون الشاسع بين أصالة الوجود في الفلسفة الإسلامية والوجودية في العالم الغربي.

إن نتيجة أصالة الوجود في تفكير أمثال جان بول سارتر، ترسم فضاء ذهنيًا يتمّ فيه التعريف بالإنسان بوصفه كائنًا مرغمًا على الحرية، وتجعل منه موجودًا لا تسير حياته إلا من أجل الوصول إلى الموت، دون أن يكون هناك أيّ هدف أو غاية متعالية بالنسبة له. وقد اشتهر عنه قوله المعروف: «إني أعيش لمجرّد أن أموت... كلنا كائنات مختلقة في عالم مختلق»[3].

وعلى هذا الأساس يذهب البعض إلى القول: إن هذا النوع من الوجودية التي ينبغي بها بيان الوجود الإنساني، إنما هي في الحقيقة بصدد بيان اللاوجودية، وإثبات نظرية «عدم / الوجود»، ومن هذه الناحية لن يكون هناك من مؤدّى أو معطى لهذه الفلسفة سوى نفي أيّ نوع للقيمة والقانون العيني، والتأكيد على العبثية واللامفهومية المطلقة للحياة البشرية وإنكار أيّ تفسير مقنع لجدوائية الحياة الإنسانية[4].

في معرض نقد رأي جان بول سارتر، يجب العمل أولاً على ملاحظة ثلاثة آراء حول أصالة الفرد والمجتمع؛ ففي إحدى هذه النظريات تكون الأصالة للمجتمع؛ بمعنى أنه تمّ اعتبار الوجود الأصيل والقوي للمجتمع، ويتمّ التعريف بالأفراد في قبال المجتمع بمنزلة أجزاء وأبعاد هذا المجتمع، حيث يجب عليهم التضحية بأنفسهم من أجل بناء المجتمع.

---

1. Existentialism

٢. اينوسنتيوس، *فلسفه معاصر اروپايي* (الفلسفة الأوروبية المعاصرة)، ص ١٣٩.

٣. توماس، *بزرگان فلسفه* (كبار الفلاسفة)،، ص ٢١٧

٤. اينوسنتيوس، *فلسفه معاصر اروپايي* (الفلسفة الأوروبية المعاصرة)، ص ١٤٦، ١٣٧٩.

وفي قبال هذا الرأي هناك نظريتان أخريان، تعطيان الأصالة للفرد، وتريان للمجتمع دورًا فرعيًا، وهاتان النظريتان هما: النظرية الإنسانية، والنظرية الإسلامية.

وفي ضوء الرؤية الإنسانية ومحورية الإنسان الفرد، إنما يكتسب المجتمع مفهومه فيما لو كان في خدمة الفرد، وأن يتمّ توظيفه بالكامل في الحفاظ على مصالح الفرد وحمايته وتكميل هذه المصالح وتقويتها. وعليه فإن المهم في البين هو حياة الفرد وسعادته، حتى إذا كان ذلك على حساب التضحية بالآخرين وفنائهم.

وأما الإسلام فقد ذهب إلى نظرية ثالثة، وهي نظرية معتدلة ترى الأصالة للفرد ولكن بلحاظ حقيقة الإنسان دون طبيعته؛ بمعنى أن الروح الملكوتية للإنسان وإن كانت في خدمة المجتمع، فإنها حتى مع القبول بالتضحية والاستشهاد، تعمل على توفير الأرضية للكمال المعنوي والمادي للمجتمع، إلا أن هذا الإيثار والجهود والتضحيات بدورها تمهد له طريق الوصول إلى ساحة القرب الإلهي. وعلى هذا فإن الأصيل في البين هو روح الإنسان التي تسير وتتكامل في طريق القرب من الله، ولكي تحصل على هذا الكمال المطلق تغض الطرف عن منافعها ومصالحها الشخصية وتتخلى عن الملذات الجسدية، وتتجاوز المتع الحسية العابرة، وتفكر في المصالح الوطنية / الأممية، وتبذل الغالي والنفيس من أجل تحقيق المصالح العامة للأمّة، وإن آثار هذه الحركة الأصيلة تؤدي إلى ازدهار المجتمع أيضًا.

إن الآيات القرآنية التي تتحدّث عن مصير ومآل الإنسان المؤمن السالك والواصل، تعمل بنحو من الأنحاء على تثبيت هذه الأصالة الروحانية للإنسان، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ * فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُقْتَدِرٍ﴾[١]. وعليه يمكن القول: إن الفرد الأصيل في النظام الإلهي يتخلى عن حقه الشخصي لصالح المجتمع ومنافع الأمّة، ويصل بدوره إلى مقام هو مظهر لأسماء الله الحسنة (من قبيل: السخي، والجواد، وما إلى ذلك).

---

١. القمر: ٥٤ ـ ٥٥.

إن جان بول سارتر ومن هم على شاكلته الفكرية، حيث لم يتوصّلوا إلى حقائق من قبيل: تجرّد الروح، ومفهوم الأبدية، والخلود والبقاء، وعجزوا عن فهم هذه الأمور، فقد وجدوا أنفسهم ـ بعد إنكار المعاد والمرجع النهائي للإنسان وهو الله سبحانه وتعالى ـ مضطرّين إلى حصر أصالة الفرد في الطبيعة، وفي هذا المدار المغلق قالوا بأصالة الوجود (دون الماهية)، وذهبوا إلى الاعتقاد بأن الإنسان وجود في المرحلة الأولى، ثم عليه بعد ذلك أن يعمل صنع نفسه. وهذا الكلام بدوره يختلف عن بحث الوجود والماهية في الفلسفة الإسلامية اختلافًا أساسيًا.

إذ لا يدور البحث في الحكمة الإلهية والفلسفة الإسلامية حول ما إذا كان الوجود يصنع الماهية، بل إن الوجود يسير في صراط التكامل، وبحسب درجة ومقدار تكامله تُنتزع منه ماهية أسمى. وبعبارة أخرى: كلما زاد تكامله ارتفع وجوده نحو الأعلى، وترافقه ماهية أسمى وأفضل، وهذا هو قول أصحاب المعرفة الذي يصوّر حركة من الجماد إلى ما فوق الملائكة.

ولكن كما سبق أن ذكرنا فإن هذا الكلام يقوم على ثلاثة ركائز، وهي كالآتي:

١. أصالة الوجود.

٢. شدّة وضعف وتشكيكية الوجود.

٣. اشتداد وحركة الوجود.

ومن هنا فإنه في ضوء الحركة الجوهرية يمكن للكائن الضعيف أن ينتقل من المرتبة الأضعف إلى المرتبة الضعيفة، ومن المرتبة الضعيفة إلى القوية، ومن المرتبة القوية إلى الأقوى. وفي كل مرحلة من هذه المراحلة تنتزع منه ماهية أسمى من مرحلته السابقة.

وبطبيعة الحال يمكن لهذا الاشتداد أن يكون صعوديًا، بحيث يصبح شخص مثل جعفر بن أبي طالب محلّقًا مع الملائكة بجناحيه، كما يقول أمير المؤمنين‍ﷺ في المأثور عنه: «الطيّار في الجنة وذو الجناحين»[1]. كما يمكن له أن يكون نزوليًا وهبوطيًا، كما ورد

---

١. *نهج البلاغة*، الكتاب رقم: ٢٨.

التعبير عن ذلك في القرآن الكريم، في معرض تشبيه بعض الأشخاص بالكلب والحمار، ويصل به الأمر إلى مرتبة الكلبية والحمارية، وهناك من ينحدر إلى ما دون مستوى الحيوانية.

وعليه لو وقعت المبادئ المعرفية في محور الحسّ والتجربة وتم اختزالها فيهما، فإنه من خلال تنزّل الأصول الأخلاقية والقيَميّة واحتقار العدالة والحرية، سوف تتنزّل «الإنثروبولوجيا» أيضًا، ويتم احتقارها في الحقيقة والواقع.

المصادر

القرآن الكريم.

نهج البلاغة من كلام أمير المؤمنين، مجموع ما اختاره الشريف أبو الحسن محمد الرضي بن الحسن الموسوي، تحقيق صبحي الصالح، انتشارات دار الأسوة، ط ١، ١٤١٥ ق.

*نهج الفصاحة الحاوي لقصار كلمات الرسول الأكرم*ﷺ، تحقيق وترتيب: الشيخ غلام حسين مجيدي، ج ١، مؤسسة أنصاريان، ط ١، ١٣٧٩ ش.

الجوادي آملي، الشيخ عبد الله، *التفسير الموضوعي للقرآن الكريم*، ج ١٤، «صورت و سيرت انسان در قرآن» (صورة وسيرة الإنسان في القرآن)، قم، مركز نشر إسراء، ط ١، ١٣٧٩ ش. (مصدر فارسي).

الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، *وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة*، ج ٢٧، تحقيق مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ط ٢، ١٤١٤ ق.

الحلبي، علي أصغر، *انسان در اسلام و مكاتب غربي* (الإنسان في الإسلام والمدارس الغربية)، طهران، نشر أساطير، ط٢، ١٣٧٤ ش.

السبزواري، *منظومة الحكمة: شرح المنظومة قسم المنطق*، تعليق: آية الله حسن حسن زاده الآملي، تحقيق: مسعود طالبي، ج ١، قم، دار نشر ناب، ط ٣، ١٤١٧ ق.

ــــــــــ ، *منظومة المنطقية: شرح المنظومة قسم الحكمة غرر الفوائد وشرحها*، بحث الغاية، تعليق: آية الله حسن حسن زاده الآملي، تحقيق: مسعود طالبي، قم، دار نشر ناب، ط ٣، ١٤١٧ ق.

الكليني الرازي، محمد بن يعقوب، *الكافي*، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، ج ١، بيروت، دار صعب / دار التعارف، ط ٤، ١٤٠١ ق.

المجلسي، محمد باقر، *بحار الأنوار*، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٣ ق.

المولوي، جلال الدين، *المثنوي المعنوي*، نشر راستين، ط١، ١٣٧٥ ش.

ملاحظات نقدية على الاتجاهات الإنسوية الغربية من وجهة نظر الإسلام والمفكرين الغربيين[1]

د. محمد هادي طلعتي[2]

في نظرة عامة يمكن تقسيم أهم الاتجاهات الإنسوية المختلفة ـ منذ المرحلة القديمة وصولاً إلى المرحلة المعاصرة ـ إلى ثلاثة أقسام، وهي:

أ) الإنسوية المسيحية (وهي تعود في الغالب إلى العصور الوسطى، وعصر النهضة، وحركة الإصلاح الديني).

ب) الإنسوية العلمانية (وهي تتمثل في الغالب في فلسفات المرحلة الحديثة).

ج) الإنسوية الإلحادية والمعادية للدين (في بعض تيارات عصر النهضة والحديثة والمعاصرة).

يحتوي كل واحد من هذه الآراء على عناصر أنطولوجية وأبستمولوجية خاصة تشتمل في ذاتها على عناصر أخرى. وفيما يلي سوف نركّز ـ من أجل تسهيل البحث الانتقادي ـ على الإنسوية العلمانية؛ إذ تمثل حاليًا الاتجاه الغالب للآراء الغربية، وتضع تحديات جادّة أمام آراء المفكرين المسلمين. وأما الإنسوية المسيحية والإنسوية الإلحادية، فإنهما

---

١. المصدر: طلعتي، محمد هادي، المقالة فصل من كتاب *الهيومانيّة دراسة التحليلية نقدية للأسس والجذور*، النشر: المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية للعتبة المقدسة العباسية، عام ١٤٤٣ هـ.ق، الصفحات ٢٧٩ إلى ٣٢٧.

تعريب: حسن علي مطر الهاشمي.

٢. باحث الأرشد في المؤسسة المجد، شيراز، ايران.

على الرغم من وجودهما في العالم الغربي، ولكنهما لا يُعدان اتجاهًا غالبًا، ولذلك فإننا سوف نغض الطرف عن بحث الإنسوية الإلحادية، إلا أننا في الختام سوف تكون لنا نظرة إلى الإنسوية المسيحية ورؤيتها الانتقادية تجاه الإنسوية العلمانية.

لقد تغلغلت الإنسوية العلمانية حاليًا في جميع مفاصل المجتمعات الغربية، وجابت جميع المجالات الثقافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية في الغرب، وفيما يتعلق بالبُعد الديني عملت على تهميش الدين. وبشكل عام فإن الإنسوية في المرحلة المعاصرة ذات صبغة دنيوية (علمانية)، ولا تنسجم مع الأديان التوحيدية. إن هذه الإنسوية تعتبر نفسها ذات عناصر من قبيل: التفاؤل، والأمل، والبحث عن الحقيقة، والتساهل والتحمّل، والمحبّة، والرحمة والعطف والإخلاص، وحبّ الجمال، والعقلانية. وفي المقابل تعمل على تعريف الأديان التوحيدية بوصفها أديانًا تحتوي على عناصر من قبيل: سوء الظن، واليأس، والحتمية، والغضب، والكراهية، والعصبية، والتقليد الأعمى، والإيمان غير العقلاني. إن الإنسوية العلمانية تسعى ـ من خلال الحفاظ على ظاهرها المحبّ للبشرية والدفاع عن حقوق الإنسان ـ إلى إبعاد المجتمعات المختلفة عن معتقداتها التقليدية والدينية والثقافية، لتفرض عليها في نهاية المطاف الهوية والثقافة الغربية الحديثة. هناك في المجتمعات الغربية إنسوية بعنوان الإنسوية المسيحية تبذل بعض الجهود والمساعي من أجل الحفاظ على الأهداف والغايات الإنسوية في دائرة الدين المسيحي، إلا أن هذا النوع من الإنسوية لا يبدي ـ في الحقيقة والواقع ـ مقاومة في مواجهة الهجمات المجانبة للدين أو المناوئة للدين من قبل الإنسوية العلمانية في بعض الأحيان، بل تبدي في بعض الموارد ميلاً إلى الإنسوية العلمانية، بل وتابعة لها في بعض الموارد الأخرى.

عناصر الإنسوية العلمانية

أشرنا في الأبحاث السابقة إلى أن الإنسوية العلمانية الراهنة قد وضعت لنفسها هدفًا أو

نموذجًا ومثالاً تسعى إلى تحقيقه، وهذا النموذج عبارة عن: «الإنسان السعيد». ومن الواضح بمقتضى نمط التفكير العلماني أن المراد من هذه السعادة ـ بطبيعة الحال ـ هي السعادة الدنيوية. ومن هنا فإن نقطة افتراق العلمانية عن الأديان الإلهية أو ما وراء الطبيعية ينشأ من هذا المفهوم؛ حيث يتمّ حصر السعادة في هذه الدنيا وتعيينها في اللحظة الراهنة، وليس في العوالم الأخرى. تذهب الإنسوية العلمانية إلى القول بأن المتدينين لا ينبغي بهم القول بأن السعادة الحقيقية تكمن في عالم الآخرة وما إلى ذلك؛ بل الغاية الأصلية من الحياة تكمن في تحقيق السعادة الدنيوية للإنسان من خلال الاستعانة بالأساليب العلمية والعقلانية ولا سيّما بعيدًا عن الأنظمة الأخلاقية القائمة على الإيمان بالله. من أجل الوصول إلى هذه الغاية تأخذ الإنسوية العلمانية عناصر أنطولوجية وأبستمولوجية بنظر الاعتبار؛ لتشكل أرضية لتسهيل الوصول إلى الأهداف والغايات المنشودة.

وبنظرة عامة، يمكن القول بأن أهم عناصر وخصائص الإنسوية العلمانية ـ ولا سيّما منها تلك التي تبلورت في القرن السابع عشر للميلاد ـ عبارة عن:

١. وجود الإنسان بوصفه من أهم عناصر الإنسوية.

٢. رفض الحجية ونبذ التقاليد والنزوع إلى التشكيك.

٣. العقل والتجربة الإنسانية بوصفهما من أهم المصادر المعرفية وإلغاء العناصر ما بعد الطبيعية من مقولة المعرفة.

٤. الدنيوية (العلمانية المقرونة بالابتعاد عن الدين ومحاربته).

٥. إقامة نظام أخلاقي إنساني بعيدًا عن الأنظمة ما بعد الطبيعية والأديان التقليدية.

وفيما يلي سوف ندخل في نقد ومناقشة هذه العناصر تباعًا:

نقد ومناقشة «وجود الإنسان بوصفه من أهم عناصر الإنسوية»

لا شكّ في أن من أهم عناصر وخصائص الإنسوية هي الاهتمام بالإنسان ومطالبه

ورغباته وتطلعاته وآماله. وقد تعرّض هذا الاهتمام في مسيرته على الدوام ـ منذ عصر النهضة فصاعدًا ـ إلى العديد من المنعطفات، بيد أن الاتجاه العام كان هو الاهتمام بتعزيز هذه الناحية من الإنسوية.

يذهب أليستر ماك غراث ـ من المحققين لمرحلة عصر النهضة ـ إلى اعتبار «الإنسان» و«الأبعاد الفردية» للإنسان من أهم عناصر حراك عصر النهضة[1].

يذهب الإنسويون التجريبيون في المرحلة الحديثة ـ ولا سيّما منهم جون لوك ـ إلى تعريف الإنسان بوصفه الكائن الأسمى والمهيمن على سائر الكائنات، ولذلك فإنهم يعتبرون البحث والتحقيق بشأن الإنسان ولا سيّما فهم الإنسان ـ الذي هو أهم عناصر علوّ الإنسان ـ أمرًا أصيلاً وجوهريًا[2].

وفي عصر التنوير (القرن الثامن عشر والتاسع عشر للميلاد) تواصلت الجهود من أجل تحقيق تطلعات العالم الحديث، ضمن الأهداف الثلاثة الآتية: «التقدّم»، و«العقل»، و«الطبيعة». إن الجانب المشترك لهذه الأهداف هو الاتجاه الإنساني. وبهذا المعنى يكون المراد من التقدّم هو تقدّم الإنسان، ويكون المراد من العقل هو العقل الإنساني، والمراد من الطبيعة هي الطبيعة الإنسانية[3]. وهكذا اليوم أيضًا حيث تذهب الإنسوية العلمانية إلى القول بأن الذي يحظى بالأهمية في عالم الوجود هو الإنسان ومتطلباته ورغباته، وأن العالم يجب تنظيمه بما يتطابق وتطلعات الإنسان ورغباته وأهدافه وغاياته، وإذا اقتضت الحاجة يجب تغيير شكل العالم أيضًا. إن التأكيد على «وجود الإنسان» و«الإرادة الإنسانية» قد اقترنت في ثقافة الغرب بحذف أو إلغاء الوجودات ما بعد الطبيعية من قبيل الله ـ للأسف الشديد ـ ولذلك فهي تتخذ شكل الابتعاد عن الدين أو محاربته.

---

١. غراث، ***مقدمه اي بر تفكر نهضت اصلاح ديني*** (مقدمَة على تفكير نهضة الإصلاح الديني)، ص ٤٢.

٢. لوك، ***جستاري در فهم بشر*** (بحث في فهم الإنسان)، ص ٢٣.

٣. غولدمن، ***فلسفه روشنگري*** (فلسفة التنوير)، ص ٢٩.

وفي مقام النقد يجب القول: إن هذا العنصر في الإنسوية العلمانية لا ينسجم مع التعاليم القرآنية أبدًا. إن إنسوية القرآن إنسوية إلهية (تتمحور حول الله). إن وجود الإنسان في التعاليم والمفاهيم الإسلامية وإن كان يحظى بمكانة مرموقة ومنزلة سامية، إلا أن وجود الإنسان قد ارتبط بوجود سائر الكائنات والموجودات (الله / الإنسان / الكون) وعلى رأسها وجود الله سبحانه وتعالى. إن الإنسان في القرآن الكريم يحظى بمقامات عالية، من قبيل: خلافة الله، ويتحلى بالكرامة الإلهية، ويعدّ أمين الله، وتقوم بينه وبين الله علاقة الحبّ والافتقار، والربّ والمربوب، والمالك والمملوك، والعابد والمعبود. إن الإنسان ليس وجودًا فردًا وفذًا ومنحصرًا بحيث يصل إلى مرحلة الطغيان في إنكار ونفي وجود الله ودوره في عالم الخلق. إنه لممّا يدعو إلى العجب أن يحترم الإنسويون الغربيون وجود الإنسان والحيوانات والنباتات والبيئة وما إلى ذلك، ولكن عندما يصلون إلى وجود الله يتخذون موقف الطغيان، وتتلبّسهم ـ على حدّ تعبير القرآن الكريم ـ صفة: الكنود، والعنيد، والهلوع، واللجوج، والظلوم، والجهول، والكفور. إن هذا لمن أكبر مصاديق كفران النعمة وعدم شكر الإنسان لله في المرحلة المعاصرة؛ إذ أنه ـ على الرغم من تنعّم الإنسان بجميع النعم الدنيوية التي أنعم الله بها عليه ـ يسلك طريق التمرّد والعصيان؛ فيتجاهل أو ينكر وجود الله سبحانه وتعالى. في حين أن الله في المنطق القرآني هو المحور وهو الأصل المسيطر والمهيمن على جميع الأمور: ﴿**وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ**﴾[١]. رغم أن غير الشاكرين من العباد لا يقدّرون هذا الأصل الجوهري، وقد عبّر الله عنهم بقوله: ﴿**وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ**﴾[٢]. والحقيقة هي أن الإنسان في المرحلة المعاصرة يروم تحرير نفسه من قيود الدين، ليحصل على الحرية بزعمه. ولكن أيّ حرية؟ إنها الحرية التي يعبّر عنها جان بول سارتر نقلاً عن دوستويفسكي: «عندما يتم إنكار وجود الله،

---

١. الأنعام: ١٨ و٦١.

٢. الأنعام: ٩١؛ الزمر: ٦٧.

يصبح كل شيء مباحًا»[١].

إن هذا التوقّع منعكس في آيات القرآن الكريم أيضًا؛ حيث التصريح بأن الإنسان يريد أن يكون حرًّا، وأن يرتكب كل ما يحلو له دون خوف أو وجل من محكمة القيامة طوال حياته، وذلك إذ يقول تعالى: ﴿بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ﴾[٢].

إن الإنسان وإن كان يعتنق الدين باختياره وكامل حريته: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾[٣]، إلا أنه بعد هذا الاختيار الحرّ للدين وقوانينه، يكون ملزمًا باتباع هذه القوانين الدينية وعدم الانحراف عنها. فهل يتنصّل الإنسان الغربي عن القوانين التي يفرضها على مجتمعاته بنفسه؟ كلا دون شك. كذلك الإنسان المتديّن بدوره لا يتخلى عن القوانين التي توصل إلى أحقيتها بعقله والعقل الوحياني، ويتجه إلى اعتناق الدين بشوق ورغبة بالغة، ويحصل على أسمى الكمالات التي رصدت له في البعد الوجودي والأنطولوجي. إنه الإنسان الذي يفخر في ارتباطه بالله بمقام العبودية والفقر إلى الله؛ كما قال الإمام علي عليه السلام: «إلهي كفى بي عزًّا أن أكون لك عبدًا، وكفى بي فخرًا أن تكون لي ربًا»[٤].

ويحصل على أسمى اللذات والسعادة في ارتباطه بالله، كما يؤثر عن الإمام زين العابدين عليه السلام إذ يقول في مناجاته: «إلهي من ذا الذي ذاق حلاوة محبّتك، فرامَ منك بدلًا»[٥].

نقد ومناقشة «عنصر رفض الحجية ونبذ التقاليد والنزوع إلى التشكيك»

إن من بين العناصر الهامّة الأخرى للإنسوية العلمانية هي «محاربة الحجية، والتنصل عن التقاليد، والتشكيك»، حيث تم استنتاجها عبر تجربة طويلة في تاريخ التفكير

---

١. سارتر، *اگزيستانسياليسم و اصالت بشر* (الوجودية وأصالة الإنسان)، ص ١١٠.

٢. القيامة: ٥.

٣. البقرة: ٢٥٦.

٤. الكراجكي، *كنز الفوائد*، ج ١، ص ٣٨٦.

٥. القمي، *مفاتيح الجنان*، مناجاة المحبّين.

الفلسفي للغرب، وجعلت الذهنية الغربية تؤمن بعدم وجود تفكير يحتوي على الحقيقة المطلقة، وأن الحقيقة هي حالة نسبية على الدوام. ولذلك لا ينبغي في التعاطي مع نظريات السابقين الرهبة من الشخصيات والنِحَل والفِرَق والأديان والفلسفات السابقة، ويجب النظر إليها في بداية الأمر بنظرة من الشك والترديد، ثم العمل بعد ذلك على تجربتها واختبارها. وفي المرحلة الجديدة ذهب فرانسيس بيكون إلى الاعتقاد بضرورة تحرير الذهن من سيطرة الأصنام المهيمنة على أذهان البشر، كي يتمكن الإنسان من الوصول إلى ضياء التفكير الصحيح عن الوجود والإنسان[١]. ولكي يعمل على تحطيم جميع ما بني حتى ذلك الحين من الأبنية، عمد رينيه ديكارت إلى مخالفة جميع نظريات وآراء المتقدمين[٢]. كما يعمل التجربيون من أمثال جان لوك وديفد هيوم على نبذ وإبطال الفلسفات العقلية لديكارت وأتباعه[٣]. وبعد الفلسفات العقلانية والفلسفات التجريبية، جاءت فلسفة الألماني إيمانوئيل كانط لتعارض كلتا الفلسفتين العقلانية والتجريبية، وتعمل على إبراز نقاط ضعفهما، وضمن هدم كلا هذين النظامين الفلسفيين، وتجنّب أخطائهما، يتخذ منهجًا وأسلوبًا يبلغ به إلى إيصال الحقائق في كلا النظامين إلى الكمال. وفي نهاية القرن التاسع عشر للميلاد ظهرت الفلسفات الوجودية على يد الدنماركي سورين كركيغارد؛ حيث كانت تختلف عن نمط وسياق الفلسفات السابقة، بيد أن خصيصة مقارعة الأفكار السابقة والحجية فيها مشهودة وملحوظة. طبقًا لهذه الأفكار تذهب الإنسوية العلمانية حاليًا إلى نبذ التبعية لكل معتقد أو مسلك، ولا سيّما اتباع تقاليد الأسلاف، ولا تتقبل أيّ أصل أو عقيدة أو قيمة يُراد فرضها على الإنسان، وأن تعمل على اتخاذ القرارات عن الإنسان من خارج الدائرة الإنسانية أو «شخص الإنسان»؛

---

١. ديويس، *اومانيسم* (الإنسوية)، ص ١٤٣.

٢. ديكارت، *تأملات در فلسفه أولى* (تأملات في الفلسفة الأولى)، ص ٣٦٧.

٣. لوك، *جستاري در فهم بشر* (بحث في فهم الإنسان)، ص ٢٩.

سواء أكانت أفكارًا فلسفية متينة أو أفكارًا وحيانية تأتي بها الأديان الإلهية[1].

أما في نقد عنصر «مقارعة الحجية والتنصل عن التقاليد»، يجب القول: إن القول بعدم وجوب قبول كل عقيدة لمجرّد التقليد ومن دون تحقيق أو تدقيق، كلام مقبول ومتين، وقد تمّ التأكيد على ذلك في تعاليم القرآن؛ إذ يقول تعالى: ﴿**قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ**﴾[2].

إن الإسلام لا يقبل التقليد البحت الذي لا يستند إلى دليل، لا سيّما في حقل الأصول والعقائد، إلا أن هذا لا يعني إمكان التشكيك في «كل كلام» حتى إذا كان له منشأ وحياني وسماوي؛ لمجرّد الاستناد إلى مبنى إنسوي يقول «ليس هناك شيء يحتوي على الحقيقة المطلقة». وفي مقام المقارنة بين المبنى الإنسوي والمبنى القرآني، يجب القول: إن القرآن الكريم يرى أن كلام الأنبياء عليهم السلام له منشأ إلهي وسماوي لا يعتريه الخطأ، وفي ذلك يقول الله تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿**وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى**﴾[3]. أجل، ورد في بعض الآيات الحديث عن أن من بين أمنيات الشيطان أن يتدخل ويتصرّف في وحي الأنبياء، إلا أن الله سبحانه وتعالى يحول دون تدخل الشيطان أو يستطيع ذلك، كي يتمكن الأنبياء من إيصال رسالتهم الإلهية إلى الناس سالمة وكاملة: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ**﴾[4].

وعلى هذا الأساس قد يكون هذا الكلام المتمثل بمقارعة الحجة ونبذ التقليد والنزوع إلى الشك ناجعًا بالنسبة إلى آراء المتقدمين وبالنسبة إلى آراء الفلاسفة من البشر والمذاهب غير السماوية؛ كأن يعمل فلاسفة من أمثال بيكون وديكارت وجان لوك ـ مثلاً

---

1. Cline, "Affirming Humanism,".

٢. البقرة: ١١١؛ النمل: ٦٤.

٣. النجم: ٣ ـ ٤.

٤. الحج: ٥٢.

ـ على إبطال آراء أرسطو وأفلاطون، ويؤسسون لفلسفات جديدة، بيد أن هذا الكلام ـ القائل بعدم قبول الكلام القائم على أساس الإيمان المستند إلى الوحي ـ لا يجري ولا يسري على الإسلام في الحد الأدنى. إن القرآن الكريم يرى أن الأنبياء معصومون من الخطأ في مرحلة نزول الوحي وإبلاغه والعمل به، ويغلق جميع أبواب الشك في أقوال الأنبياء وأفعالهم.

وبطبيعة الحال يمكن القول إن المعصوم لا يُخطئ، إلا أن المفسرين الذين يفسرون كلام المعصوم، ليسوا معصومين عن الخطأ. إن هذا الكلام صحيح، إلا أن القرآن قد أوصى في هذه الموارد بالرجوع إلى كلام الراسخين في العلم، وإن الأئمة المعصومين ﷺ هم المصداق الأتمّ للراسخين في العلم[1]. ومن هنا فإن النبي الأكرم ﷺ قد ترك لنا ثقلين ثمينين أحدهما أكبر من الآخر؛ أي: القرآن الكريم، وأهل البيت ﷺ معًا. وذلك في إشارة إلى أن القرآن الكريم يجب تفسيره من قبل أهل البيت ﷺ؛ كما قال أمير البيان علي بن أبي طالب ﷺ في كلام له: «ذلك القرآن فاستنطقوه، ولن ينطق، ولكن أخبركم عنه»[2]. إن الإمام المعصوم والراسخ في العلم هو الذي يستنطق القرآن الصامت، ويعمل على بيانه وتفسيره. ومن ناحية أخرى فقد تمّ الإرشاد في الإسلام وتوجيه الأنظار أبدًا إلى حجتين (داخلية وخارجية) أي: العقل البشري وتعاليم الأنبياء المستلهمة من قبل الله العليم والحكيم، والنازلة عليهم من طريق الوحي. ومن هنا فإن الدين الإسلامي إنما يقدّم لنا ويعرض علينا أيمانًا معقولاً. وهو الإيمان المنبثق عن التحقيق والتعقل والتفكير، وفي هذه الناحية يكون العقل البشري والعقل الشهودي الوحياني ظهيرين لبعضهما. وفي هذا المسار إذا كان هناك من شك وترديد، يجب الاستعانة بالعقل من أجل الوصول إلى الحقيقة. وربما لو أردنا العثور على ما يُشبه هذا الإيمان المعقول في الأفكار الغربية، يجب الرجوع إلى أفكار توما الأكويني

١. آل عمران: ٧.

٢. *نهج البلاغة*، الخطبة رقم: ١٥٨.

في أواخر العصور الوسطى؛ حيث كان ينصح على الدوام بضرورة أن يتحرّك الإيمان والعقل جنبًا إلى جنب وكتفًا إلى كتف، كي يتمكنا من إيصال الإنسان إلى الغايات والأهداف المنشودة. ولكن لا ينبغي تجاهل هذه النقطة وهي أن توما الأكويني مدين في أفكاره للفيلسوف الإسلامي الشهير أبو علي ابن سينا الذي أرسى القواعد الفلسفية للإيمان المعقول[١].

نقد ومناقشة عنصر «حصر المصادر المعرفية بالعقل والتجربة الإنسانية وإلغاء العناصر ما بعد الطبيعية من مقولة المعرفة».

تنصّ المادة الثانية من إعلان الإنسوية العلمانية الصادر في عام ٣٠٠٣ م على ما يلي:

> **«الالتزام والتمسك بتوظيف العقل النقدي، والمستندات والأدلة الواقعية، والأساليب العلمية التجريبية في الأبحاث والتحقيقات، من أجل الحصول على حلول لأزمات ومشاكل الإنسان في المرحلة المعاصرة، والإجابة عن تساؤلات الإنسان المعاصر».**

إن هذه الفقرة من الإعلان بدورها تمثل ثمرة ونتيجة للكثير من الأفكار الفلسفية بعد مرحلة عصر النهضة، ولا سيّما أفكار ديكارت ـ مؤسس الفلسفات العقلية في المرحلة الحديثة ـ وأفكار جان لوك ـ مؤسس الفلسفات التجريبية في المرحلة الحديثة ـ وأفكار كانت مؤسس الفلسفة التلفيقية العقلية والتجريبية في مرحلة التنوير.

كما سبق أن ذكرنا في الأبحاث المتقدّمة فإن ديكارت بعد أن عمّم الشك على جميع المعتقدات المقبولة، عمد ـ من أجل الخروج من الشك ـ إلى تجزئة وتحليل الإنسان بوصفه فاعلاً معرفيًا؛ فانطلق من مقولة: «أنا أشك»؛ ليصل إلى «أنا أفكر»؛ ليصل بعدها إلى «أنا موجود»؛ ليستنتج في نهاية المطاف مقولة: «أنا أفكر؛ إذن أنا موجود». إن ديكارت يستنتج من وجود الأنا المفكرة، وجودات أخرى من قبيل: وجود الله، ووجود العالم المادي، ووجود النفس والجسد. إن هذا النوع من التفكير إنما يحظى بالأهمية

---

١. مجتهدي، ***فلسفه در قرون وسطا*** (الفلسفة في العصور الوسطى).

لدى الإنسويين العلمانيين، بحيث؛

«أن المساحة المعرفية ـ على حدّ تعبير بعض المفكرين ـ حيثما امتدّت، فإنها تعود بجذورها إلى «أنا أفكر»، وينحصر الفاعل المعرفي في حدود دائرة العقل الاستدلالي»[١].

إن العقل الذي يعنيه رينيه ديكارت هو العقل الاستدلالي والآلي وغير الشهودي، وفي كلمة واحدة هو العقل الإنساني المجرّد من الخصائص ما بعد الطبيعية أو الوحيانية.

إن انقطاع العقل عن المصدر ما بعد الطبيعي أو المصدر الشهودي والوحياني، يعدّ من الخصائص الإنسوية لتفكير الفلاسفة العقلانيين، التي أخذت بالاشتداد منذ عصر ديكارت فصاعدًا؛ بحيث يتمّ التأكيد في مرحلة عصر التنوير على عنصر «العقل» كثيراً، وتكون إعادة بناء شخصية الفرد الإنساني وظهور جميع قابليات وقدرات الفرد الإنساني رهنًا بتوظيف العقل الإنساني دون الاستناد إلى أمور من قبيل العقائد التقليدية والدينية[٢].

يرى الإنسويون التجريبيون، والبراغماتيون في القرن التاسع عشر للميلاد، أن الأسلوب المناسب لإقامة الصرح العلمي بشأن الإنسان يتمثّل في أسلوب المشاهدة والتجربة، ومن هنا فإن العنصر المعرفي الأهم ـ بل والعنصر الوحيد ـ بالنسبة إلى الإنسان يتمثل بالتجربة والإدراك الحسّي. يذهب البراغماتيون إلى الاعتقاد بوجوب الإقبال على طبيعة الأشياء بحسب التجربة الإنسانية، ويجب حذف وإلغاء العناصر ما بعد الطبيعية سواء في الذهن أو الخارج[٣]. إن الانقطاع عن الأفكار ما بعد الطبيعية مشهود وملحوظ

---

١. نصر، *معرفت و معنويت* (المعرفة والمعنوية)، ص٨٤.

2. ***Encyclopedia of Philosophy***, Vol 4, P 666.

٣. جيمس، *پراگماتيسم* (البراغماتية)، ص ٤٣.

في الفلسفات الوجودية بشدة، ولا سيّما منها فلسفة جان بول سارتر[١].

وفي نقد هذا العنصر الإنسوي ـ الذي يحصر محور المعرفة في العقل والتجربة الإنسانية (المنقطعة عن العناصر الوحيانية وما بعد الطبيعية) ـ يجب القول: بشكل عام هناك في التفكير الديني أدوات معرفية تفوق العقل والتجربة البشرية، وهي تشمل قوى الحسّ والعقل والقلب. كما أن قوى العقل والقلب بدورها ليست منقطعة أو منفصلة عن العناصر ما بعد الطبيعية والشهودية.

قوّة الحس: إن القوى الحسية ـ من وجهة نظر القرآن الكريم ـ واحدة من المصادر المعرفية، بل وإن بعض البراهين التوحيدية تحتوي على مقدمات حسية، وقد تمّت الإشارة إلى ذلك في قوله تعالى: ﴿**وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ * وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ**﴾[٢]. وقوله تعالى: ﴿**سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ**﴾[٣]. بيد أن حصر المصادر المعرفية في الحسّ والانقطاع عن العناصر ما بعد الطبيعية والشهودية مرفوض من وجهة نظر القرآن الكريم. كما قال في وصف الماديين والدنيويين بقوله: ﴿**يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ**﴾[٤]. وقوله تعالى: ﴿**فَأَعْرِضْ عَنْ مَنْ تَوَلَّى عَنْ ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا * ذَلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اهْتَدَى**﴾[٥]. في هذه الآيات لم يتمّ نفي الحيثية العلمية عن الماديين والدنيويين، أي أن لديهم علمًا ولكنه علم منحصر في الأمور المادية والحسية والدنيوية، ولكنهم فيما وراء ذلك غافلون عن الأمور الشهودية والغيبية. ولذلك نجد أن الله يأمر النبي الأكرمﷺ بالإعراض عنهم؛ إذ حرموا أنفسهم من طريق الهداية والسعادة.

---

١. سارتر، *اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر* (الوجودية وأصالة الإنسان)، ص ٢٤.

٢. الذاريات: ٢٠ ـ ٢١.

٣. فصلت: ٥٣.

٤. الروم: ٧.

٥. النجم: ٢٩ ـ ٣٠.

قوّة التعقّل: يحظى العقل في الفلسفة الإسلامية ـ التي تشتمل على نوع من الدعائم الدينية ـ بمكانة ممتازة؛ فهو أولاً غير منحصر في العقل الآلي البشري، وثانيًا غير منقطع عن الأمور الشهودية. من ذلك أن صدر المتألهين ـ على سبيل المثال ـ يرى أن القوّة العاقلة لدى الإنسان ذات مراتب تتجه نحو الكمال في مواكبتها لحركة النفس الجوهرية. وهذه المراتب عبارة عن: العقل الهيولي، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد. وفي نهاية المطاف تتحد نفس الإنسان بالعقل المستفاد، وتصل إلى إدراك حقائق العالم على نحو إدراك العقل[1]. وبعبارة أخرى: إن العقل بواسطة عقله المستفاد يتحوّل إلى مصدر للحركة. إن هذه المرتبة هي ذات مرتبة الاتحاد مع العقل الفعّال، حيث يعبرّ صدر المتألهين عن هذه القوّة بالقوّة القدسية، ويعتبرها مبدأ لجميع العلوم[2]. وعلى هذا الأساس فإن العقل في مساره الصعودي يذهب إلى ما هو أبعد من مرتبته الآلية، ويكتسب حيثية شهودية وتجريدية. كما أن كمال قوّة تعقّل الإنسان ـ من وجهة نظر صدر المتألهين ـ يكمن في الاتصال بالمبدأ الأعلى ومشاهدة الملائكة المقرّبين، وانها بذلك تتصل بالعقل الأول وتكتسب شبَهًا كاملاً به[3]. والنموذج القرآني على هذه الحقيقة والذي يكمن في خارج العقل المصطلح، ويرتبط بدائرة العقل الشهودي، يتمثل بحاسة الشم العجيبة للنبي يعقوبﷺ؛ حيث تمكن بمجرّد حركة قافلة كنعان من مصر أن يشم رائحة قميص يوسف، على الرغم من أن المسافة التي كانت تفصل بينه وبين تلك القافلة تقدّر في حينها بثمانين فرسخًا، مع أن حمَلة ذلك القميص على الرغم من تمتعهم بحاسة الشم كانوا عاجزين عن شمّ هذه الرائحة الملكوتية، بل وربما نسبوا أبيهم إلى الخرف وقلة العلم: ﴿وَلَمَّا فَصَلَتِ الْعِيرُ قَالَ أَبُوهُمْ إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْلَا أَنْ تُفَنِّدُونِ﴾[4].

---

١. الشيرازي، *مفاتيح الغيب*، ص ٥١٧ ـ ٥٢٣.

٢. الشيرازي، *الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة*، ج ٣، ص ٤٢٠ ـ ٤٢١.

٣. الشيرازي، *الشواهد الربوبية*، ص ٣٤١ ـ ٣٤٢.

٤. يوسف: ٩٤.

إن هذه الحاسة الشامّة للنبي يعقوب‌ﷺ هي عين باصرته وسامعته، وعلى الرغم من تحوّل سواد عينيه الظاهري إلى بياض حزنًا على فراق يوسف، وإن هذه القوّة والمقدرة العجيبة إنما تكون في دائرة العقل الشهودي الخاص بالأنبياء والأولياء الصالحين.

إن العقل المجرد بالقياس إلى مرحلة الحسّ والوهم والخيال، يحظى بتجرّد أكبر، ولا يمكن لمن أخلد في دائرة الحس والوهم والخيال أن ينال مثل هذا المقام. وعلى هذا الأساس يتم التعريف بعقل الإنسان في المدرسة المعرفية والتربوية لأهل البيت‌ﷺ بحيث يضمن عبودية الإنسان ويضمن له الحصول على جنة الخلود أيضًا: «[العقل] ما عُبد به الرحمن، واكتسب به الجنان»[1].

وهؤلاء العقلاء يتمتعون في وجودهم بالاتحاد والوفاق التام مع المجتمع الإنساني والعقلاني؛ وذلك لأن مطالبهم الداخلية قد بلغت مرحلة الاعتدال التام تحت إشراف العقل، ولم تعد لهم من رغبة خارج هذه الدائرة من الاتحاد وعينية الحقائق، لكي يكون متعارضًا مع نفسه أو مع الآخرين. ومن هنا فإن القرآن الكريم يعزو سبب التفرقة والتشتت بوضوح إلى عدم العقل، ويُشير في ذلك إلى الاختلافات الداخلية بين اليهود؛ إذ يقول: ﴿بَأْسُهُمْ بَيْنَهُمْ شَدِيدٌ تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ﴾[2]. «يعود هذا التشتت إلى أنهم لم يكونوا من ذوي العقول، ولا يفكرون بشكل عقلائي»[3].

قوّة القلب: يرد الحديث في النصوص والمصادر الإسلامية عن قوّة أخرى باسم «قوّة القلب». إن قلب الإنسان هو أسمى وأشرف موضع من الجسد الذي بناه الله وجعله محلاً خاصًا لروحه وسطوع أنواره؛ لأن فيض الروح الإنساني إنما ينزل أولاً على القلب، ثم يجري منه إلى سائر أجزاء البدن. إن القلب هو بيت المعرفة الإلهية. إن القلب من وجهة

---

١. الكليني، *أصول الكافي*، ج ١، ص ١١.

٢. الحشر: ١٤.

٣. جوادي الآملي، *تفسير موضوعي* (التفسير الموضوعي)، ج ١٥، ص ١٥١.

نظر صدر المتألهين يُعتبر كنزاً من الكنوز الإلهية وخزانة من خزائن الملكوت[١]. ومن الجدير بالذكر أن مراد صدر المتألهين من القلب ليس هو العضو الكمثري الشكل الموجود في الجانب الأيسر من الصدر، بل مراده منه هو الروح الإنسانية. ويذهب إلى الاعتقاد بأن القلب هو وسيلة للوصول إلى العلم الكشفي للباطن، كما أن العين والأذن وسيلة للوصول إلى معرفة الأمور المحسوسة والعلم الحصولي. وعلى هذا الأساس فإن القلب محل للظواهر الإدراكية وموضوع للحالات والخواطر النفسانية، وهذه الخواطر تنقسم بدورها إلى خواطر رحمانية وخواطر شيطانية. ومن هنا روي عن النبي الأكرمﷺ أنه قال [ما معناه]:

«في القلب خاطران؛ خاطر من الملائكة (الإلهام) يحمل بشائر الخير والإحسان والشهادة بالحق، وخاطر من الشيطان (الوسوسة) تحمل الخوف من الحاجة والحكم بالشر وإنكار الحق، وردع النفس عن فعل الخير والإحسان»[٢].

ومن هنا فقد روي عن النبي الأكرمﷺ أنه قال [ما معناه]:

«قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن، حتى يغلب على القلب ما هو أجدر به وأكثر تناسبًا معه»[٣].

يرى صدر المتألهين أن نفس الإنسان عندما تتحرر من الحُجب، ويزول عن قلبه الصدأ، تجلّت فيه صورة عالم المُلك، وعندها سوف يتمكن من مشاهدة هيئة الوجود بأكملها. وعندها سيجد نفسه من أهل الجنة التي عرضها كعرض السماوات والأرض. إن للمعرفة الشهودية مراتب تبدأ من معرفة أسرار عالم المُلك، وفي المراتب التالية يدرك الإنسان مراتب عالم الملكوت، ويغدو مستعدًا للنظر إلى جبروت وعرش الله، ويصل في نهاية المطاف إلى مقام يرى الله فيه؛ إذ يجد نفسه في حضيرته، وهو المعنى الذي

---

١. خادمي، وبور أكبر، «علم انسان كامل از ديدگاه ملاصدرا»، ص ٤٩٩ ـ ٥٠١.

٢. المجلسي، ***بحار الأنوار***، ص ٣٩.

٣. المصدر أعلاه، ص ٤٠.

أشار إليه الإمام عليّ بقوله: «أفأعبد ما لا أراه»[١]. وفي المرتبة العليا من المعرفة الشهودية يصبح الإنسان قادرًا على مشاهدة تلك الحقائق العامة دون امتزاج بها أو الاصطباغ بصبغتها، بل يشاهد في أعلى مراتب الشهود وفي صلب جميع الأمور المتكثرة حقيقة واحدة، قال أمير المؤمنين في بيان وصف هذه الحقيقة: «مع كل شيء لا بمقارنة، وغير كل شيء لا بمزايلة»[٢].

ومن هنا فإن القلب يتسع لكل شيء بما في ذلك الحق تعالى، وإن القلب الذي هو عرش الرحمن هو من أوسع القلوب، وإن كل إنسان كامل هو صاحب عقل؛ لأن الغيب قد تجلى له، وانكشفت له الحُجُب، وظهرت له حقيقة الأمر، ويتحقق بالأنوار الإلهية ويتقلب في الأطوار الربوبية[٣]، وقد روي عن النبي الأكرم أنه قال في وصف هذه المنزلة: «ربيّ أرني الأشياء كما هي»[٤]. حيث المراد من هذه الرؤية هو العلم الشهودي. قال صدر المتألهين:

> **«إن الإنسان الكامل يهتدي بنور الحق إلى جميع التجليات، وإنما سُمّى عبد الله؛ لأنه يشاهد الحق في جميع المظاهر الأمرية والخلقية»[٥].**

وعلى هذا الأساس فإن صدر المتألهين على الرغم من كل الأهمية والاعتبار الذي يراه للعقل، إلا أنه يراه عاجزًا عن إدراك الحقيقة بشكل كامل ومن جميع الجهات، ولذلك فإنه يؤكد على أهمية الشهود الباطني. وذلك لأن العقل من وجهة نظر القرآن الكريم وإن كان مصباح الشريعة وكاشفًا عن الأحكام الواقعية للدين، إلا أنه يقرّ بمحدودياته الكثيرة. من ذلك على سبيل المثال أن العقل يعلم أن إدراك ذات الحق تعالى

---

١. *نهج البلاغة*، الخطبة رقم: ٧٨.

٢. المصدر أعلاه، الخطبة رقم: ١.

٣. خادمي، وبور أكبر، «علم انسان كامل از ديدگاه ملاصدرا»، ص ١٠٩.

٤. الأحسائي، *عوالي الآلي*، ج ٤، ص ١٣٢.

٥. خادمي، وبور أكبر، «علم انسان كامل از ديدگاه ملاصدرا»، ص ١١٠.

تدخل ضمن نطاق المنطقة المحظورة، ولا يمكن لأيّ مُدرِك أن يصل إلى تلك المنطقة، كما أن إدراك كُنه صفات الحق تعالى بدورها منطقة محظورة أخرى بالنسبة إلى العقل أيضًا[1]. كما يشتمل العقل على قيود بالنسبة إلى الجزئيات والتفاصيل الدينية. إن العقل ذاته يعلم أنه لا يحق له التدخّل في الجزئيات والتفاصيل، وإنما يستطيع التدخل في المجالات الكلية من الدين فقط، ويمكنه مثل السراج أن يُضيء المناطق العامّة فقط. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ كيف للعقل أن يعلم ما هو عدد ركعات صلاة بعينها[2]. إن العقل في هذه الموارد يحتاج إلى الوحي والنبوّة والدين الإلهي الذي هو مصدر شهودي وعقل كلي، وليس للعقل البشري والتجربة البشرية قِبلاً بها.

قال الشيخ الجوادي الآملي في بيان وشرح مكانة العقل والبُعد المعرفي للدين والاتجاهات المتأرجحة ما بين الإفراط والتفريط:

«إن العقل مصباح الدين وسراجه، وهو إلى جوار النقل يُعدّ مصدرًا معرفيًا للبشر في فهم الدين، وكاشفًا عن محتواه الاعتقادي والأخلاقي والقوانين الفقهية والحقوقية للدين... . إن العقل مصباح الشريعة، وإن الذين يتصوّرونه معيارًا للدين والشريعة قد سلكوا طريق الإفراط بشأن العقل في دائرة الدين، وذلك لأن معيارية العقل في حقل الدين تعني أن كل ما كان موافقًا ومتطابقًا مع العقل، وأمكن للعقل أن يقيم البرهان على صحته، فهو صحيح ويُعدّ جزءًا من الدين، وكل ما لم يوافق العقل، ولا يمكن للعقل أن يؤيّده بواسطة البرهان والاستدلال، ليس صحيحًا ولا يُعدّ جزءًا من الدين. إن هذا الكلام يمثل إخراجًا للعقل من حدود الاعتدال، وتترتب على ذلك تبعات وتداعيات سيئة، وإن من بين الثمار الفجّة والمرّة لهذه الرؤية الإفراطية إلى العقل تقديم تفسير خاطئ عن خاتمية النبوّة للنبي الأكرمﷺ؛ إذ بناء على الرؤية المفرطة لقيمة العقل، لن تكون هناك حاجة إلى الوحي عند وصول العقل إلى مرحلة الرشد والبلوغ؛ لأن العقل الذي يكون هو المبنى والمعيار في صحة وسقم محتوى الدين، يمكنه أن يتولى هداية

---

١. جوادي الآملي، *منزلت عقل در هندسه معرفت ديني* (منزلة العقل في هندسة المعرفة الدينية)، ص ٥٦.

٢. المصدر أعلاه، ص ٥٩.

وقيادة الإنسان في الشؤون الفردية والاجتماعية مباشرة من غير حاجة إلى الدين.

وفي قبال الرؤية الباطلة للإفراطيين في نظرتهم إلى العقل باعتباره ميزان الشريعة، تقع الرؤية الباطلة للمفرطين في نظرتهم إلى العقل باعتبارهم إياه مجرّد مفتاح للشريعة ودخول الإنسان إلى حقل الدين. إن مفتاحية العقل بالنسبة إلى الدين تعني أننا بعد فتح باب خزانة الدين، لا نعود بحاجة إلى ذلك المفتاح، ويمكننا الإلقاء به بعيدًا ويعود بمقدورنا النظر في محتويات تلك الخزانة (الدين) دون الاستعانة بذلك المفتاح (العقل)؛ فالعقل بدوره مفتاح للدخول إلى دائرة الدين. إن العقل يثبت وجود الله وضرورة الوحي وإرسال الأنبياء، ويبرهن للبشر على حجية الكتاب والسنة، وبعد ذلك تنتهي مهمّته وعليه التنحّي جانبًا، وعندها سيكون المجتمع البشري وجهًا لوجه أمام محتوى الدين، حيث يتعيّن عليهم الوصول إليه من طريق الكتاب والسنة، دون أن يكون للعقل سهم في تنظيم محتوى الأحكام الدينية ومناغمتها مع البنى والأسس الأصلية»[١].

إن الرأي المعتدل في هذا البحث هو القول بأن العقل بالإضافة إلى كونه مفتاحًا للدين، يمثل مصباحا للدين بالنسبة إلى أصل الخزانة ومصدرًا معرفيًا للبشر للكشف عن محتويات خزانة الدين أيضًا. وعلى هذا الأساس إذا كانت الإرادة والعلم الإلهي هما المبدأ الوجودي للدين، ندرك بمساعدة العقل والنقل ما الذي أراده الله، وما هي الأمور التي أدرجها ضمن مجموعة الدين؛ بمعنى أن للعقل في إثبات الأصول الأولية للدين ـ من قبيل: وجود المبدأ، ووحدة المبدأ، والأسماء الحسنى الأولى، وعينية الأسماء والصفات بالنسبة إلى بعضها وبالنسبة إلى الذات المبدأ، وضرورة إرسال الأنبياء وإنزال الكتب وما إلى ذلك ـ مبادئ ومبان بيّنة ومبيّنة، ويجب عدم تعرّض تلك المباني للضرّر. إن العقل بمختلف سطوحه ابتداء من العقل التجريبي وصولاً إلى العقل شبه التجريدي والتجريدي المحض، إذا حقق معرفة يقينية أو مورثة للاطمئنان، يمكنه أن يكون كاشفًا

---

١. المصدر أعلاه، ص ٥٠.

عن الأحكام الدينية، وأن يضمن البُعد المعرفي لتشريعات الدين إلى جوار النقل أيضًا[١].

وعليه فإن العقل البشري والتجربة البشرية ـ من وجهة النظر الإسلامية والقرآنية ـ من المصادر المعرفية، ولكنها تحتوي على الكثير من القيود. إن الوحي الذي هو نوع من العقل الشهودي والعقل الأسمى يعتبر حالة مكمّلة ومتمّمة للعقل البشري؛ حيث يحول دون التعارض ولزوم تعطيل وإخراج أحدهما لمصلحة الآخر. إن الإسلام لم يحث أتباعه على سوء الظن بالتعقل والتفكير الإنساني أبدًا، ولم يجعل الترويج للوحي رهنًا بتعطيل العقل واحتقاره، بل على العكس من ذلك سعى إلى تقوية العقل بين المؤمنين أيضًا. كما أن الوظيفة التعليمية للأنبياء في القرآن الكريم لا تقتصر على إنزال الكتب، بل وتشمل تعليم الحكمة أيضًا؛ إذ يقول الله تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿**هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ**﴾[٢].

العلمانية (النزعة الدنيوية المقرونة بالتنصل عن الدين أو مقارعته)

لقد تجلى تيار العلمانية ـ بشكل عام ـ منذ عصر النهضة فصاعدًا على جهات مختلفة. إن انتشار الأفكار الدنيوية، وفصل الدين عن المجالات الدنيوية، من قبيل: الثقافة والسياسة والاقتصاد والمجتمع، وإفراغ الأديان من البُعد التعبّدي والقدسي والوحياني، والتأكيد على دور الدين في التحوّل الباطني والروحي للأفراد، يُعدّ من أهم تأثيرات العلمانية في العالم الجديد والمعاصر.

إن انتشار الأفكار الدنيوية ـ ولا سيّما على أساس أهداف التقدّم ـ تتمّ على يد التنويريين في القرن الثامن عشر والتاسع عشر للميلاد. فقد كان لديهم اعتقاد راسخ بتنمية وتطوير الرؤية العلمية، ابتداءً من الفيزياء إلى علم النفس والأخلاق والحياة

---

١. المصدر أعلاه، ص ٥١ ـ ٥٣.

٢. الجمعة: ٢.

الاجتماعية لأفراد البشر. إن هذا النوع من التقدّم يتضمّن توظيف واستخدام العقل البشري في جميع الأمور, وبعبارة أخرى: عقلنة جميع الأمور من وجهة نظر الإنسان.

وفيما يتعلق بتفريغ الدين من محتواه التعبّدي والقدسي، يذهب الإنسويون إلى القول بأن الدين قبل الخوض في الأمور المقدّسة والروحانية وغير الدنيوية، يجب أن يهتم بالحياة الدنيوية للأفراد، وأن يضمن السعادة الدنيوية من حياة الإنسان على المستوى العملي وعلى أرض الواقع. وقد كان مارتن لوثر يعتبر حتى الأعمال المنزلية ذات قيمة دينية وروحية ويثني عليها. وكان يذهب إلى الاعتقاد بأن هذه الأعمال وإن كانت فاقدة لأيّ مظهر من المظاهر المقدسة، ولكنها مع ذلك أفضل وأكثر قيمة من جميع الأعمال التي يقوم بها الرهبان والقساوسة. يُضاف إلى ذلك أن الله لا يلتفت إلى أهمية العمل المنجز؛ بل ينظر إلى القلوب التي تخدمه في هذه الدنيا[١].

وفيما يتعلق بدور الدين في التحوّل الباطني والروحي للإنسان، يرى الإنسويون والإصلاحيون (من أمثال: أراسموس، وكالون، ومارتن لوثر)، أن الدين يجب أن يتمّ تصويره بوصفه موضوعًا باطنيًا بعمق، حيث يهتم بالحالات المعنوية والروحية والسلوكية للمتدينين، وغايته رفع مستوى المعنوية والالتزام بالقيَم المتعالية والإنسانية، والعمل بشكل عام على إحداث التغيير والتحوّل في حياة الإنسان. وعلى أساس هذه الرؤية يجب اعتبار الدين موضوعًا معنويًا وباطنيًا، لا أهمية معه للمسائل الخارجية[٢]. وقد كان المراد من المسائل الخارجية أمور من قبيل: ماهية العبادة، وأسلوب إدارة الكنيسة. والنتيجة هي أن الدين أمر باطني وفردي، ولا يجب الاهتمام بالتعاليم الشعائرية والطقوسية للدين كثيراً.

بيد أنه من بين كبار فلاسفة الغرب الذين كان لهم دور هام في عرض نوع من الدين

١. غراث، *مقدمه اي بر تفكر نهضت اصلاح ديني* (مقدمة على تفكير نهضة الإصلاح الديني)، ص ٤٢.

٢. المصدر أعلاه، ص ١٤٥.

الإنسوي والعلماني هو الفيلسوف الألماني إيمانوئيل كانط. لقد كان كانط يعتبر إصدار الأحكام الحتمية بشأن كل أمر ميتافيزيقي أمرًا خاطئًا من الأصل. وعلى هذا الأساس يجب على الإنسان أن لا يظن أن بمقدوره أن يصدر حكمًا حتميًا بشأن الله. إن هذا الكلام لا يعني ـ بطبيعة الحال ـ نفي وجود الله، بل إن إثبات وجود الله يتم ضمن دائرة العقل العملي والأخلاق. إن جهود كانط تقوم على نقل الأبحاث الدينية إلى دائرة العقل العملي والأخلاق، وأن يعمل ما أمكنه في نهاية المطاف على خفض منشأ الدين إلى الأمور ما فوق الطبيعية إلى مستوى الطبيعة، ولا سيّما إلى حدود العقل البشري. يرى كانط أن الأديان الوحيانية قد تمّ أخذها بنظر الاعتبار بالنسبة إلى عامة الناس وأؤلئك الذين لم يصلوا بعد إلى الأحكام الأخلاقية الخالصة من العقل العملي. إن الدين الحقيقي ليس سوى دين واحد، وهو الدين الأخلاقي الخالص أو الدين المعقول. وفي موارد التعارض بين أحكام العقل الخالص وأحكام الدين الوحياني، يجب تقديم أحكام العقل الخالص[١].

غنيّ عن الذكر أن هذا النوع من الأفكار يفتح الباب على مصراعيه أمام الأديان ذات الرؤية الإنسوية والعلمانية، ويخلق حالة من التنصّل عن الأديان التقليدية الإلهية. بيد أن الأسوأ من ذلك هو ظهور أفكار محاربة للدين؛ حيث تؤدّي إلى ظهور إنسوية جديدة باسم «الإنسوية الإلحادية». إن أشد الأفكار المعادية والمحاربة للدين تجدها في أفكار جان بول سارتر، وأوجست كونت، وكارل ماركس، وفريدريك نيتشه، على ما تقدم في الأبحاث السابقة. وعلى كل حال فإن الإنسوية الإلحادية والمحاربة للدين والتي تصرّح بأكثر النظريات عداءً للدين، تذهب حاليًا إلى القول بأن «الإنسوية» يجب ـ في ضوء الاعتقاد بأن الإنسان مركز الكون والوجود ـ أن تكون بديلاً عن محورية الله في الأفكار الدينية، وأن تظهر بالتدريج مدارس حديثة تملأ الفراغ الذي يخلفه غياب الله، والخيار

---

١. كانط، ***دين در محدوده عقل تنها*** (الدين في دائرة العقل المحض)، ص ١٦٣ ـ ٢١٨.

الأفضل في هذا الشأن هو «الإنسان» والأفكار الإنسوية[١].

وأما في نقد هذا العنصر، فيجب القول: إذا كان المراد من العلمانية عدم تدخل الدين في الشؤون الدنيوية للناس، فمن البديهي أن هذه الأفكار الإنسوية والعلمانية لا تنسجم مع التعاليم والمفاهيم الدينية والقرآنية، وإن القرآن ينكر هذا النهج والأسلوب بشدة. وذلك لأن السيرة النبوية للأنبياء عمومًا والسيرة الخاصة للأئمة ومنهم النبي الأكرمﷺ والأئمة المعصومينعليهم السلام تقوم على التدخل في الأمور الاجتماعية والحياة الدنيوية للناس، حيث لم يكونوا يلتزمون جانب الحياد في هذه الشؤون. يقول الله تعالى في بيان صفة المؤمنين في محكم كتابه الكريم: ﴿**الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ**﴾[٢]. إن هذه الآية تدل بوضوح على أن المجتمع الديني يضطلع بتطبيق الأحكام الإلهية، حيث يرتبط جزء هام منه بالحياة الدنيوية للأفراد. لقد قام الإمام عليعليه السلام في الكثير من خطبة ـ المجموعة في كتاب نهج البلاغة ـ بدعوة الناس في فترة حكمه وخلافته مرارًا وتكرارًا بتقوى الله، والإيمان بالله ومعرفته، والإيمان باليوم الآخر، والخوف من الموت، والخشية من العذاب الإلهي، والحذر من الدنيا، وعدم التعلق بزخارفها، ومراعاة حقوق الناس، والتمسّك بالآداب الدينية، كما عمل في بعض الخطب على التعريف بوظائف ومسؤوليات الحاكم تجاه الناس، وذكر منها جلب الخير لهم، والعمل على رفع المستوى التعليمي والعلمي، وبث الوعي، والعمل على تأديب وتربية الناس، والعمل بكتاب الله، وسيرة وسنة النبي الأكرمﷺ[٣].

قال الشهيد مرتضى المطهري في شرح كلام الإمام عليعليه السلام:

«إن كل مصلح يتمكن من تحقيق هذه الأصول الأربعة؛ بمعنى أن يعمل على توجيه الأفكار نحو الإسلام الحقيقي، ويعمل على إزالة البِدَع والخرافات من الأذهان والعقول،

1. WWW.Manifest of Humanism.1973.

٢. الحج: ٤١.

٣. *نهج البلاغة*، الخطبة رقم: ٢٤، و٢٦٩، و٢١٦.

ويعمل على تنظيم الحياة العامة من ناحية توفير الطعام والغذاء والسكن والدواء والتربية والتعليم، وأن يقيم العلاقات الإنسانية للناس على أساس المساواة والإخاء، وأن يجعل ساحة المجتمع من ناحية الأنظمة والقوانين والمقررات على طبق النموذج الإلهي الإسلامي، يكون قد حقق أعلى درجات النجاح»[١].

كما عمد الإمام الحسين‌عليه‌السلام إلى التعريف بفلسفة ثورته في مختلف المواضع، بأنها من أجل إقامة الحق، وإماتة الباطل، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والعمل بسيرة النبي الأكرم‌صلى‌الله‌عليه‌وآله. وجاء في بعض أدعية شهر رمضان في مورد الدولة الدينية لإمام العصر‌عجل‌الله‌فرجه:

«اللهم إنا نرغب إليك في دولة كريمة؛ تعزّ بها الإسلام وأهله، وتذل بها النفاق وأهله، وتجعلنا فيها من الدعاة إلى طاعتك، والقادة إلى سبيلك»[٢].

يُستفاد من هذا الدعاء والأدعية والروايات الأخرى بوضوح أن الهدف الأصلي والمحوري للدولة الدينية لإمام العصر‌عجل‌الله‌فرجه يكمن في التطبيق الكامل لأحكام الإسلام، والدفاع عن عزّة واقتدار الإسلام في مواجهة الشرك والكفر والنفاق.

وأما بشأن هذا الادعاء من قبل الإنسوية العلمانية القائل بوجوب اعتبار الدين أمرًا قلبيًا يعمل على إيجاد التحوّل الباطني لدى الإنسان، فهو وإن كان صحيحًا على نحو الإجمال؛ إذ أن من بين الأهداف والغايات الهامة للدين، هو العمل على إيجاد التحول الباطني للناس، كما ورد الحثّ من الله على ذلك في قوله سبحانه وتعالى: ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ...﴾[٣]. ولكن هل يُختزل الدين في حقيقته وواقعه بالعمل على تحوّل الإنسان على المستوى الباطني فقط؟ وهل الدين لا يهتم بسائر الأمور الخاصة بحياة الناس (الأعم من العبادات والمعاملات)؟

---

١. المطهري، *نهضت هاي اسلامي در صد ساله اخير* (الحركات الإسلامية في القرن الأخير) ص ٧٠.

٢. القمي، *مفاتيح الجنان*، دعاء الافتتاح.

٣. الحديد: ١٦.

إن حقيقة الأمر هي أن الدين المسيحي ـ بصيغته الراهنة ـ دين تضمحل فيه الأحكام الدينية والشريعة المحورية، وهي في الغالب ذات طابع أخلاقي. وبغض النظر عما إذا كانت المسيحية الراهنة مسيحية أصيلة أم غير أصيلة، يجب القول بشأن الدين الإسلامي: إن الإسلام مزيج من الكثير من العقائد والأخلاقيات والأحكام (الفردية والاجتماعية)، وهي بواسطة تناغمها وانسجامها الداخلي والخارجي، وتطابقها مع حاجة الإنسان المعاصر، تحتوي على مشاريع نظرية وعملية في مختلف مجالات وأبعاد الحياة البشرية، ومن هنا كان الإسلام من وجهة نظر المسلمين من أكمل الأديان.

إن القراءة الإجمالية للآيات والروايات الإسلامية، تثبت هذه الحقيقة وهي أن الدين الإسلامي يتحدّث على الدوام عن الكثير من التكاليف والحقوق تحت عنوان «حق الله» و«حق الناس»، وأن مراعاة هذه الحقوق ضرورية ولازمة لسعادة الفرد والمجتمع. وقد تم الاعتراف في الإسلام ـ بالإضافة إلى التكاليف الإلهية ـ بالكثير من الحقوق الإنسانية المتنوّعة، من قبيل: حق الحياة، وحق الصحة، وحق الحرية، وحق الاستقلال، وحقّ الإنسان في الحياة بعزّة وكرامة، وحقه في اختيار العمل والزوج، واختيار نوع الحياة، وحق القصاص، وحق الشفعة، وحق التربية والتعليم، وحقوق الوالدين، وحقوق الأولاد، وحقوق المعلم على المتعلم، وحقوق المتعلم على المعلم، وحق الجار على الجار، وحق الدولة على الشعب، وحق الشعب على الدولة، وحق الصديق على الصديق، وحق المؤمن على المؤمن، بل وحتى حق الكافر على المؤمن، بل وحقوق الحيوان والنبات على الإنسان وما إلى ذلك. وقد ورد الحديث مرارًا في نهج البلاغة عن حقوق الناس. وقد أشار الإمام زين العابدين في رسالة الحقوق إلى واحد وخمسين حقًا من هذه الحقوق. وقد وردت روايات متعددة عن النبي الأكرمﷺ والأئمة الأطهار عليهم السلام في موضوع الحقوق. يعلم كل مسلم أن الدين الإسلامي ـ بالإضافة إلى حق الله ـ قد تحدّث عن حق الناس باهتمام بالغ، إلى الحد الذي تم معه اعتبار رعاية حق الناس أهم من حق الله فيما يترتب من

العقاب والمؤاخذة [فإن الله قد يعفو عن حقه، ولكنه لا يعفو عن تضييع حقوق الناس][1].
يضاف إلى ذلك أن كثرة التأكيد في الإسلام على رعاية العدالة ونفي الظلم والجور ومحاربة الظالمين والمستعمرين والمفسدين، تثبت أهمية الحقوق الإنسانية في الإسلام[2].

إقامة نظام أخلاقي إنساني بمعزل عن الأنظمة ما بعد الطبيعية والأديان التقليدية

بعد بروز ظاهرة العلمانية وما نجم عنها من تهميش الدين؛ مسّت الحاجة بشدّة إلى إيجاد بديل لملء الفراغ المعنوي الذي أخذ يعاني منه الناس، الأمر الذي دفع المفكرين الإنسويين والعلمانيين إلى البحث عن هذا البديل، ولم يكن هذا البديل عندهم سوى التأسيس لتيار أخلاقي إنساني بمعزل عن الأنظمة ما بعد الطبيعية واللاهوتية والدينية. وتظهر هذه الحركة بشكل صارخ في أفكار إيمانوئيل كانط، وأوجست كونت والإنسويين المعاصرين.

لقد كان كانط يرى كفاية الأخلاق المستقلة والمستغنية عن الدين (والمستندة إلى القوّة العملية للعقل المحض) لتنظيم حياة الإنسان[3]. وفي القرن التاسع عشر للميلاد كان أوجست كونت يُعرف بنظريته الدينية تحت عنوان «دين الإنسانية» وبعد كونت أخذت الكنائس الإنسانية في إنجلترا ونيويورك ـ مستلهمة من مؤلفات أوجست كونت ـ إلى نشر دين الإنسانية والتعريف بالشعائر الأخلاقية الإنسانية. وتم التأسيس في الولايات المتحدة الأمريكية لجمعيات باسم «الجمعية الثقافية الأخلاقية»، وهي تدعو إلى حبّ الإنسان للإنسان في إطار أخلاق مستقلة عن اللاهوت. حيث يرون أن المجتمع الصناعي والمتطور قد شهد ظهور مسائل أخلاقية جديدة تعجز الأديان التقليدية في العالم عن

---

١. ما بين المعقوفتين إضافة توضيحية من عندنا. (المعرّب).

٢. نيكزاد، «اسلام و سكولاريسم» (الإسلام والعلمانية)، ص ٣٢.

٣. كانط، *دين در محدوده عقل تنها* (الدين في دائرة العقل المحض)، ص ٤٠.

تلبيتها والوفاء بها. وفي القرن العشرين أخذت الغايات الأخلاقية الإنسوية بالازدياد، حتى يمكن القول تقريبًا: إن الغاية الأصلية تكمن في تخليص الغايات الأخلاقية من النظريات الدينية وحتى الأنظمة والنظريات الميتافيزيقية الأخلاقية. وهذا ما يشهد له الإعلان الأول للإنسوية في عام ١٩٣٣ م، والإعلان الثاني للإنسوية في عام ١٩٧٣ م. وفي الختام ورد التصريح في الإعلان الثالث للإنسوية في عام ٢٠٠٢ م بأن الغاية الاجتماعية للإنسوية إقامة مجتمع إنساني قائم على الأخلاق الإنسانية وسائر القيَم الطبيعية والمادية بالاستلهام من العقل والبحث والتحقيق الحرّ والاستعانة بالكفاءات والقدرات الإنسانية الخاصة. تؤكد الإنسوية على أنها لا تؤمن بالله ضرورة، ولا تقول بالآراء ما وراء المادية وما فوق الطبيعية بشأن حقائق العالم. والقاسم المشترك الذي نجده في جميع هذه الإعلانات الإنسوية الثلاثة يكمن في «التأسيس لنظام أخلاقي بمعزل عن الأنظمة ما بعد الطبيعية».

وأما في نقد هذا العنصر، فيجب القول: على الرغم من أن الإنسويين العلمانيين قد انتهجوا في أبحاثهم الأخلاقية أسلوبين أو اتجاهين متمثلين بالنسبية والإطلاقية ـ على ما تقدّم ذكره في الأبحاث السابقة ـ إلا أنهم في المجموع يخالفون الأخلاق الدينية. من الواضح أن هذا النوع من الأخلاق القائم على العقل والتجربة البشرية، بمعزل عن الأمور ما وراء الطبيعية من قبيل: الله والمعاد، يتنافى مع الأخلاق الدينية الإسلامية. إن الأخلاق الإسلامية أخلاق ممتزجة بأمرين وهما: الله والمعاد. ومن هنا فإن الفرد المتخلّق بالأخلاق الإلهية يقوم بجميع وظائفه الأخلاقية على المستوى الفردي والاجتماعي في سبيل الله (وجه الله)، ومن الواضح بداهة أن الضمانة الأخلاقية في هذا النوع من الأخلاق أفضل وأسمى بكثير إذا ما قورنت بالأخلاق المادية في العالم الغربي التي يُبشر في نهاية المطاف ببناء «مجتمع وفرد سالم». إذ لو كانت هناك حقيقة باسم عالم الآخرة ـ كما تقول الأديان السماوية ممثلة بالإسلام والمسيحية واليهودية ـ فإن العقل البشري

يحكم بأن على الإنسان أن ينظم أعماله وسلوكه وأفعاله بحيث تشمل حياة الفرد والمجتمع في الدنيا والآخرة.

والسؤال الآخر الذي يفرض نفسه في البين هو: لماذا اضطرّ العالم الغربي ـ بعد نبذ وحذف الدين ـ إلى البحث عن بديل ومنافس للدين باسم الأخلاق؛ وهي إلى ذلك أخلاق مادية بحتة، يعبّر عنها الإنسويون أنفسهم بالأخلاق الدنيوية (التي تقتصر على هذه المرحلة وهذا العالم فقط)؟ والحقيقة هي أن الأخلاق الإنسوية لم تستطع ملء الفراغ الروحي والمعنوي للإنسان الحداثوي، ولذلك نجدها تتخبّط في كل يوم من خلال اللجوء إلى أنواع الأخلاقيات القائمة على المعنويات والعرفان الزائف، وتضرب عبثًا في جدران ما تدعوه بالمعنوية؛ دون أن تصل إلى المبتغى. إن أمواج العرفان الكاذب التي تظهر في العالم الغربي مثل نبات الفطر على نحو يومي، ثم تختفي وتذهب جفاءً كما الزبد على صفحة الماء الهادر، تشهد بأجمعها بصدق على هذه الحقيقة وهي أن الأخلاق بمعزل عن الدين حتى إذا بشّرت بظهور عالم صالح وسالم، لا يمكنها إطفاء لهيب العطش المعنوي الإنساني الذي يمور في صقع فطرة الإنسان الباحث عن الله سبحانه وتعالى. إذ أن الإنسان في المنظور الديني الإسلامي يبدأ في الأساس من الله ومرجعه إليه؛ وفي ذلك يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾[1]. ومن هنا فإن كل أخلاق دون التوجه إلى الله، لن تجدي نفعًا وسوف يكون مآله في الكثير من الموارد إلى تنكّب الطريق.

نقد المفكرين الغربيين للإنسوية العلمانية

ويجدر بنا في الختام أن نلقي نظرة على الاتجاهات الانتقادية من زاوية المفكرين الغربيين للإنسوية العلمانية. إن ذكرنا لهذه الانتقادات إنما يأتي بيانه لكي ندرك أن الإنسوية العلمانية ليست هي المدّعي الأوحد في الثقافة الحضارية للغرب. وبشكل عام فقد تبلورت ثلاثة

---

١. الإنشقاق: ٦.

اتجاهات مخالفة للإنسوية العلمانية في الثقافة الغربية تجاه الأمور الدينية، وهي كالآتي:

المسيحية التقليدية

يذهب المسيحيون التقليديون ـ بالتماهي مع بعض اليهود ـ إلى نبذ وتخطئة الإنسوية العلمانية ويعتبرونها فكرًا إلحاديًا. ترى المسيحية التقليدية أن الإنسان وارث الخطيئة الأولى وهو مدنّس بالآثام. ولذلك يكون اعتبار الإنسان محورًا، والاستناد إلى القيَم الإنسانية أمرًا مخالفًا للدين. إن هذا الاتجاه لا يهاجم الفكر العلماني فحسب، بل ويُسيء الظن حتى بالمسيحيين الذين عملوا على تمكين الإنسوية. قال تشارلز. أي. جنينغس: إن المسيحية المعاصرة قد ذابت بالإنسوية القديمة؛ حيث تمّ صهر الإنسوية القديمة في بوتقة المسيحية، وصيغ منها مفهوم الإنسوية المسيحية أو المسيحية الإنسوية. ومن هنا فإن المسيحية الحديثة ليست مسيحية توحيدية لا في اعتقادها ولا في طقوسها العبادية؛ لأنها بدأت تسجد لربها الجديد، وأضحت تعبد الإنسان بدلاً من الله.

إن هذا النوع من التعاطي ربما كان هو الأكثر سذاجة في التعامل مع الأفكار الإنسوية؛ فإن هذا التعاطي وإبداء الردود والأفكار في العالم الحديث الخاضع لسلطة العلوم والعقائد الجديدة، إنما ينتهي لصالح الأفكار العلمانية[١].

وإذا تجاوزنا ردّة الفعل هذه، فقد تمّ إبداء ردّة فعلين آخرين من قبل المسيحية. كلتا الجماعتين تعرّف عن نفسها بوصفها مسيحية إنسوية، ولكن في الحقيقة فإن الجماعة الأولى يمكن تسميتها بالمسيحية الإنسوية، وأما الجماعة الثانية فيمكن تسميتهم بالمسيحيين الإنسويين.

الإنسوية المسيحية

إن هذا الاتجاه ينحاز ـ في الدرجة الأولى ـ إلى القيَم الإنسوية، ثم يُعطي الأهمية بعد

---

١. توكلي، «اومانيسم دينى و اومانيسم سكولار»، ص٥٧.

ذلك وبالدرجة الثانية إلى التعاليم المسيحية. إنهم يرون أن التعاليم المسيحية تعاليم قيّمة، وأنه لا ينبغي التخلّي عنها. وهم يحافظون على هذه التعاليم، ولكنهم يُضفون عليها تفسيراً جديدًا. بمعنى أنهم يسعون إلى تفريغ الدين من المفاهيم الميتافيزيقية وغير العلمية. كما إنهم يقرّون بأن مؤلفي الكتاب المقدّس كانت لهم عقائدهم الميتافيزيقية، ولكنهم يذهبون في الوقت نفسه إلى إمكانية تغيير منهجيتهم. وفي الحقيقة فإن أنصار هذه الرؤية، يؤمنون بالدين المسيحي، ولكنهم حيث يجدون أنفسهم منزوعي السلاح في مواجهة الإنسوية العلمانية؛ لم يجدوا بُدًّا من القول باعتبار وقيمة المنهج العلمي وأمثال ذلك، وربما ذهبوا في بعض الأحيان والموارد ـ انسياقًا مع الإنسويين العلمانيين ـ إلى القول بأن الدين من صنع البشر.

جاء في الموقع الألكتروني لـ «الإنسوية المسيحية» الذي يتولى مهمة نشر وتوضيح آراء الإنسويين المسيحيين، في توضيح نشاطاتهم وأهدافهم، ما يلي: «إن هدنا هي تشجيع ودعوة الأشخاص الراغبين في المشاركة إلى التماهي مع الأصول الإنسوية للعقل والحرية الإنسانية الممزوجة بالمسؤولية الفردية. وإن غايتنا هي إقامة جسر بين التديّن والإنسوية، ولا سيّما بعث الأمل بالنسبة إلى المسيحيين الذين يعيشون هاجسًا حقيقيًا للتغيير الفردي والجماعي والحرية والإحياء على طريقة تجربة السيد المسيح إلى حدّ كبير.

وعلى الرغم من ذلك نعتقد أن المسيحية بعد اجتيازها لمرحلة الشريعة والحتمية، يجب أن تفتح أحضانها للعلم والبحث والتحقيق الحر والرؤية الطبيعية واتساع دائرة التجارب البشرية. يجب أن نؤمن بأن الدين من صنع الإنسان بالكامل. إن الدين إنما تم اختلاقه لكي يخوض في «المجاهيل»، ويفسّر مفهوم الإنسان، ويبدع منظومة أخلاقية ناجعة. ومع ذلك كله لا بد من الاعتراف والإقرار بأن الدين حيث يكون من صنع الإنسان يجب أن يخضع لإعادة النظر دائمًا[1].

---

1. Christian humanism.org.

وللأسف الشديد فقد كان أداء هذه الجماعة ـ في مواجهة الأفكار الإنسوية ـ منفعلاً بالكامل، حيث اتخذت في ردود أفعالها سبيل التماشي والتماهي، ونتيجة لذلك أصبحت بشكل وآخر مروّجة للأفكار الإنسوية العلمانية.

وأما الجماعة الثالثة فهي التي نجحت إلى حدّ ما في أدائها في مواجهة الأفكار الإنسوية العلمانية على ما سنبحه في العنوان أدناه:

المسيحيون الإنسويون

لم يتمكن المسيحيون المتقيّدون والملتزمون بالمعتقدات التقليدية وما بعد الطبيعية من تحمّل هذا النوع من التفسيرات المنكوسة للمسيحية؛ ومن هنا فقد قاموا بردّة فعل تجاه ما يطرحه الإنسويون. ومع ذلك فقد كانوا من الحنكة والذكاء بحيث أدركوا أن التعاطي السلبي مع الإنسوية العلمانية وإلغاء جميع مدعياتها، ولا سيما تأكيدها على الإنسان، لن يكون مجديًا بل وربما زاد من رصيد العلمانية ونجاحها، وأدى إلى تهميش المسيحية نفسها. ولذلك فقد عمدت هذه الجماعة إلى بيان رؤية الإنسوية المسيحية المتمحورة حول الله، وأخذت تدافع عنها.

يذهب هؤلاء المسيحيون الإنسويون إلى الاعتقاد بوجود تعارض بين الاعتقاد بمحورية الإنسان والاعتقاد بمحورية الله. إن الإنسوية العلمانية تواجه هذا التحدّي الجاد، ولا يمكن لها حلّ هذه المشكلة إلا بحذف الله بشكل كامل والتوجّه نحو الإلحاد التام. أما المسيحيون الإنسويون فإنهم يلجأون لحل هذه المشكلة إلى مفهوم التجسّم. فهم يرون في نظرية التجسيم ـ القائلة بأن السيد المسيح إله وإنسان ـ جوابًا لحل هذه المشكلة. بمعنى الإنسان الذي يمكنه أن يتأله رغم احتفاظه بحيثيته الإنسانية.

ومن بين الداعمين الجادين لهذا النوع من الإنسوية يمكن لنا تسمية جيلبرت كيث تشيسترتون. يقول تشيسترتون في كتاب له بعنوان «الفضائل الأخلاقية المسيحية»: إن هذه الفضائل التي تمنح الإنسان كفاءة عالية وسامية، حيّة وعميقة وحيوية في الوقت

نفسه؛ لأنها تمتد بجذورها في التراث الديني القيّم... إن بعض هذه الفضائل وإن كانت مطروحة في المرحلة القديمة، ولكنها قد اكتسبت في المسيحية عمقًا وغنىً ومفهومًا جديدًا. إن الشأن الذي يمنحه الدين للإنسان لا يمكن مقارنته بالمقام الذي يراه الإنسيون العلمانيون له. إن الإنسان وإن كان مخلوقًا من التراب، بيد أن المفهوم الثابت والمذكور في الكتاب المقدس يقول: إن الله قد خلق الإنسان على شاكلته؛ وعليه فإن الإنسان قد خلق على صورة الله. وكل ما هنالك هو أن الهبوط والتلوّث بالذنوب قد شوّه هذه الصورة الإلهية، وإن الله المتجسّم في المسيح بصدد العمل على إنقاذ الإنسان من هذه الحالة، ورفعه إليه مجددًا.

يضع تشيسترتون حبّ الخير والإحسان في المسيحية على سُلّم اهتمامه، وقال: إن الإنسوية العلمانية قد سرقت قيَمها الرئيسة من التراث المسيحي القيّم، بيد أن هذا التراث القيَمي قد انفصل في أيديهم عن دعامته المحكمة والوثيقة، وأصبح معزولاً ومن دون ملاذ وضائع في متاهات الإنسوية، فآل إلى الضعف والأفول. من ذلك أن حب الخير والإحسان فضيلة ـ على سبيل المثال ـ مسيحية بامتياز، وهو شعور لطيف للغاية يدعو الإنسان بغض النظر عن نفسه إلى حبّ الخير للآخرين. وإن البذل والعطاء والصفح عن أخطاء الآخرين وتجاوز الذات من العناصر الأخرى لهذه الفضيلة، إلا أن الإنسوية العلمانية قامت بإفراغ هذه القيمة من مضمونها الصحيح والحيوي السابق. إن هذه الحقائق عبارة عن أزهار متفتحة وزاهية وناضرة نبتت في حقل الدين؛ ثم جاءت الإنسوية العلمانية وعملت على قطعها واجتثاثها من جذورها. ومن هنا فقد آلت هذه الحقائق إلى الذبول والضمور. إن للإنسان في المسيحية شأنًا عاليًا وساميًا، ويكمن معناه العميق جدًا في مفهوم (الصورة الإلهية)[1]. إن الإنسوية العلمانية... استنادًا إلى محورية الإنسان، قد عمدت إلى مسخ الإنسان وقذفت بالأخلاق إلى منحدر سحيق وشديد المخاطر[2].

---

1. Imageo Dei

٢. توكلي، «اومانيسم دينى و اومانيسم سكولار»، ص٦٢.

المصادر

القرآن الكريم.

نهج البلاغة.

الأحسائي، ابن أبي جمهور، *عوالي الآلي*، ج ۴، ص ۱۳۲.

توكلي، غلام حسين، «اومانيسم ديني و اومانيسم سكولار»، *پژوهش‌هاي فلسفي / كلامي*، العددان: ۱۷ ـ ۱۸، ۱۳۸۲ش.

الجوادي الآملي، عبد الله، *تفسير موضوعي* (التفسير الموضوعي)، ج ۱۵، قم، نشر إسراء، ۱۳۸٦ ش. (مصدر فارسي).

ــــــــ ، *منزلت عقل در هندسه معرفت ديني* (منزلة العقل في هندسة المعرفة الدينية)، قم، نشر إسراء، ط ۵، ۱۳۹۰ ش. (مصدر فارسي).

جيمس، وليم، *پراگماتيسم* (البراغماتية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الكريم رشيديان، طهران، شركت انتشارات علمي و فرهنگي، ط ۲، ۱۳۷۵ش.

خادمي، عين الله؛ وبور أكبر، ليلى، «علم انسان كامل از ديدگاه ملاصدرا»، *فصلنامه انديشه ديني*، العدد: ۵۳، ۴۹۹ ـ ۵۰۱، شتاء عام ۱۳۹۳ش. (مصدر فارسي).

ديكارت، رينيه، *تأملات در فلسفه أولى* (تأملات في الفلسفة الأولى)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد أحمدي، طهران، نشر سازمان سمت، ط ۷، ۱۳۹۴ش.

ديويس، طوني، *اومانيسم* (الإنسوية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عباس مخبر، طهران، نشر مركز، ۱۳۷۸ش.

سارتر، جان بول، *اگزيستانسياليسم و اصالت بشر* (الوجودية وأصالة الإنسان)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: الدكتور مصطفى رحيمي، نشر مرواريد، ۱۳٦۱ش.

الشيرازي، صدر المتألهين محمد بن إبراهيم، *الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة*، ج ۳، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ۱۹۸۷ م.

ــــــــ ، *الشواهد الربوبية*، بيروت، المركز الجامعي للنشر، ۱۴۲۰ق.

ــــــــ ، *مفاتيح الغيب*، طهران، مؤسسة تحقيقات فرهنگي، ۱۳٦۳ش.

غولدمن، لوسين، *فلسفه روشنگري* (فلسفة التنوير)، ترجمته إلى اللغة الفارسية: منصورة كاوياني، طهران، نشر اختران، ١٣٩٤ش.
القمي، الشيخ عباس، *مفاتيح الجنان*.
كانط، إيمانوئيل، *دين در محدوده عقل تنها* (الدين في دائرة العقل المحض)، طهران، نقش و نگار، ١٣٩٠ش.
الكراجكي، محمد بن علي، *كنز الفوائد*، ج ١، قم، دار الذخائر، ط ١، ١٤١٠ق.
الكليني، محمد بن يعقوب، *أصول الكافي*، ج ١، ص٣.
لوك، جون، *جستاري در فهم بشر* (بحث في فهم الإنسان)، طهران، نشر شفيعي، ١٣٩٠ش.
ماك غراث، أليستر إدغار، *مقدمه اي بر تفكر نهضت اصلاح ديني* (مقدمة على تفكير نهضة الإصلاح الديني)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: بهروز حدادي، مركز مطالعات و تحقيقات اديان و مذاهب، ١٣٨٢ش.
مجتهدي، كريم، *فلسفه در قرون وسطا* (الفلسفة في العصور الوسطى)، طهران، مؤسسة انتشارات أمير كبير، ١٣٧٥ش.
المجلسي، محمد باقر، *بحار الأنوار*، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٣ق.
المطهري، مرتضى، *نهضت هاي اسلامي در صد ساله اخير* (الحركات الإسلامية في القرن الأخير)، انتشارات صدرا، ١٣٦٢ش. (مصدر فارسي).
نصر، سيد حسين، *معرفت و معنويت* (المعرفة والمعنوية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: إن شاء الله رحمتي، طهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردي، ١٣٨٠ش. (مصدر فارسي).
نيكزاد، عباس، «اسلام و سكولاريسم» (الإسلام والعلمانية)، مجلة *رواق انديشه*، العدد: ١٧، ١٣٨٢ش. (مصدر فارسي).

Christian humanism.org.
Cline, Austin; "Affirming Humanism"; in: www.Atheististscholar.org, 1998.
Encyclopedia of Philosophy, Vol 4.
WWW.Manifest of Humanism.1973.

مناقشة نقدية في تأثير نظرية التطوّر على المباني الأنثروبولوجية للعلوم الإنسانية[1]

د. حميد إمامي فر[2]

د. علي مصباح[3]

لقد سجّل تشارلز روبرت دارون[4] في كتابه (أصل الأنواع)[5] تحدّيًا أمام أجزاء هامّة من الرؤية التقليدية والدينية حول الحياة والكائنات الحيّة. وقد بدأ تأثير نظريته بشكل جاد على حقيقة وجود الإنسان عندما صدر كتابه تحت عنوان «أصل الإنسان»[6]. فقد ذكر في هذا الكتاب ذات ذلك البحث الذي سبق له أن ذكره حتى الآن بشأن سائر الكائنات، ولكنه تناوله هذه المرّة من زاوية الإنسان فقط. وقد أثر بهذه الرؤية على الفهم التقليدي والديني إلى الإنسان بشدّة.

إن تأثير نظرية التطوّر لم يقف عند هذا الحدّ، وفي نهاية المطاف انتقلت أمواجه

---

١ . المصدر: إمامي فر، حميد، ومصباح، علي، المقالة بعنوان «بررسى انتقادى تأثير نظريه تكامل بر مبانى انسان شناختى علوم انسانى» في مجلة (*معرفت فلسفى*)، التي تصدر في الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيَّة باللغة الفارسيَّة، العدد٤، صيف ١٣٩٩، الصفحات ٧٩ إلى ١٠٠.

تعريب: حسن علي مطر الهاشمي.

٢ . دكتوراه في حقل فلسفة العلوم الاجتماعية من مؤسسة الإمام الخميني التعليمية والتحقيقية.

٣ . أستاذ مساعد في مجموعة الفلسفة من مؤسسة الإمام الخميني التعليمية والتحقيقية.

4. Charles Robert Darwin
5. On the Origin of the Species
6. The Descent of Man

العاتية من حقل الأنثروبولوجيا الأحيائية ليصل إلى حقل العلوم الإنسانية. لقد كان نوع الفهم الذي كان سائدًا عن الإنسان وحقيقته حتى الآن يختلف عمّا تمّ عرضه في نظرية التطوّر إلى حدّ كبير. وبطبيعة الحال فإنه بالنظر إلى التعريف الجديد، ونوع الرؤية المختلفة إلى الإنسان، فقد أصبح أسلوب التفكير وأدوات بحث هذا الكائن مختلفة. وقد ذهبت هذه المسألة إلى أبعد من ذلك حتى شملت أكثر مباني العلوم الإنسانية بل وحتى العلوم الإنسانية وأحدثت تغييراً كبيراً فيها.

التطوّر في اللغة والمصطلح

إن كلمة التطور هي المعادل لكلمة (Evolution) في اللغة الإنجليزية، والتي تعني نوعًا من التغيّر من البساطة إلى التعقيد والنموّ[1]. كما هي كذلك تحمل ذات معنى التطوّر والتكامل والنموّ في اللغة الفارسية أيضًا[2].

ولم يؤخذ في المعنى الاصطلاحي لكلمة التطور ـ كما سيأتي ـ معنى التكامل نحو الأفضل، قال إرنست ماير في هذا الشأن:

« لقد سبق لداروِن أن صرّح بأن الانتخاب الطبيعي لا يؤدّي إلى الكمال، وإنما يعمل على مجرّد إعداد الظروف لكي يتناغم الشيء مع بيئته الراهنة»[3].

وقد قام عالم الأحياء التكاملي المعروف مارك ريدلي، بتعريف التطوّر على النحو الآتي:

إن التطوّر يعني تغيير الكائنات الحية من طريق انشقاق الأنواع بواسطة التحوّلات البطيئة التي تنتقل إلى الأجيال اللاحقة»[4].

---

1. Hornby, Sydney, Cowie, Gimson, ***Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English***.

٢. معين، ***فرهنگ معين***.

٣. ماير، ***تكامل چيست*** (ما هو التطوّر)، ص ٤٣٩.

4. Ridley, ***Evolution***, P4.

تقرير مختصر لنظرية التطوّر لداروِن

لقد تمّ بيان هذه النظرية بشكل جديد وقراءة معاصرة في ضوء الخريطة الجينية للموجودات، على النحو الآتي:

في البدء لم يكن هناك في العالم أيّ كائن حيّ. وإن الوحدة الحية الأولى قد ظهرت بفعل التركيبات والتفاعلات الكيميائية في الطين والحمأ في قاع المحيط صدفة. إن هذه الوحدة الحيّة تمثل الأصل المشترك لجميع الموجودات الحية في العصر الراهن. وقد بدأت هذه الوحدة الحية ـ القادرة على التكاثر ـ بالانقسام والانشطار والتوالد. ثم ظهرت الكثير من الكائنات على شكل عنقودي متشعّبة من بعضها. وفي ضوء الانتقاء الطبيعي تمكنت الكائنات الأفضل والأكمل من مواصلة حياتها، وتمّ حذف وإزالة الكائنات الأضعف. وإن بعض المواليد التي تمّ تمييزها بواسطة الانتقاء الطبيعي، أخذت تنقل صفة تفوّقها وأفضليتها إلى أجيالها اللاحقة. وقد أدّت الظروف المناسبة للتطابق مع البيئة ـ والذي كانت نتيجته مزيدًا من الإنجاب والتناسل والمواليد المتكاملة ـ إلى أن تبدأ أعداد أفرادها بالتزايد، وعلى المدى البعيد ظهرت مختلف أنواع النباتات والحيوانات. وإن الإنسان هو النموذج النهائي والمتكامل لتلك الحقيقة الحيّة ذات الخليّة الواحدة التي ظهرت بادئ الأمر في قاع البحر. ونتيجة البحث هي أن التكامل صار هو العلة لوجود الأنواع.

قال إرنست ماير: «لا شك في أن الفكرة الأصلية للتطوّر هي أن هذا التطوّر كان سببًا في وجود الأنواع»[١].

توضيح النظرية ضمن مثال

يذهب القائلون بنظرية التطوّر إلى الاعتقاد بأن الاختلافات الموجودة في حجم وشكل

---

١. ماير، *تكامل چيست*، ص ١٢.

الطيور ـ على سبيل المثال ـ هي نتيجة مباشرة للانتقاء الطبيعي، والنموذج الذي يذكر يكون في الغالب شاملاً للنماذج من الطيور التي تقتات على الحبوب. تكثر الحبوب الصغيرة والغضّة إثر الفصول المثمرة في محيط الأماكن التي تستوطنها الطيور ذات المناقير القصيرة، حيث يمكنها الحصول على طعامها دون عناء. ومع ذلك لا يكون هناك ـ على مدى مراحل الجفاف ـ سوى الحبوب الكامنة في قشورها الصلبة والقاسية. لقد بقيت هذه الحبوب ملقاة على الأرض على مدى السنوات الماضية. وفي مثل هذه الظروف لا يمكن لغير الطيور ذوات المناقير الطويلة والأكثر قوّة أن تكسر هذه القشور وتشطرها لكي تصل إلى طعامها. ونتيجة لذلك تكون الطيور ذات المناقير الطويلة قادرة على تحصيل طعامها، في حين أن سائر الطيور لا تمتلك مثل هذه القدرة. ولذلك فإن المنقار الطويل يمنح الطيور ميزة، يطلق عليها علماء الأحياء في العصر الراهن عنوان «الميزة العملية». وللأسف الشديد فإن الطيور ذوات المناقير القصيرة تموت من الجوع؛ لأنها لا تستطيع الوصول إلى هذا المصدر الغذائي. فإذا استمرّت ظروف الجفاف طويلاً، فإن البيئة سوف تحدث تغييراً في خصائص مجمل أعداد وأنواع الطيور. وعلى مدى السنين تنتقل ذوات المناقير الطويلة إلى الأجيال المتعاقبة لاحقًا، وتصبح الطيور ذوات المناقير الطويلة هي الطيور الوحيدة التي تحتل تلك المنطقة؛ وذلك لأن هذه المناقير تجعل الطيور قادرة على مواصلة الحياة[١].

في النظرة التطورية ليست هناك ضرورة لكي يكون أصل الانتقاء الطبيعي مؤثرًا في جميع الكائنات، بل إذا توفّرت ظروف الحياة على ذلك الشكل البسيط لكائن ما، فإنه سوف يواصل حياته على ذات الوتيرة؛ أي: من دون تطوّر. يقول تشارلز دارون:

«عندما تحدث تحوّلات نافعة في طبيعة كائن حي، فإن الأفراد الواجدة لهذه التحوّلات سوف يكون لها الحظ الأوفر لمواصلة الحياة في خضم النزاع من أجل البقاء، وفي

١. داروين، *منشأ أنواع* (أصل الأنواع)، ص ١٧٧.

ضوء قوانين الوراثة سوف يولد أفراد يحملون تلك الخصائص ذاتها. وقد أسميت هذه الأصول الحارسة للمتغيّرات النافعة وبقاء الأصلح بـ «الانتقاء الطبيعي». إن الانتقاء الطبيعي فيما يتعلق بالظروف البيئة الطبيعية وغير الطبيعية يلعب بالنسبة إلى الطبيعة دور الهادي والموجّه؛ ونتيجة لذلك فإنه يأخذ به نحو الكمال والارتقاء. ومع ذلك فإن الأشكال المتدنية والبسيطة إذا تناغمت وتماهت بشكل كامل مع ظروفها البيئية الأقل تعقيدًا، يمكنها أيضًا مواصلة حياتها على ذات الشاكلة المتدنيّة لفترات طويلة ومتمادية»[١].

العنصران الرئيسان في الرؤية التطورية الداروينية

هناك عنصران رئيسان في الرؤية الداروينية يُعدان بمثابة الخصائص في هذه النظرية، ويعملان على تمييز هذه النظرية من سائر النظريات التكاملية السابقة الأخرى، وهذان العنصران هما:

١. التغيّر الاتفاقي (الصدفة)[٢].

٢. الانتقاء الطبيعي[٣].

المتغيّرات الاتفاقية

إن المراد من التغيّر الاتفاقي هو أنه لا يوجد أيّ تخطيط سابق يقف وراء تغيّر أو تحوّل نوع إلى نوع آخر. وإن هذا التغيّر والتحوّل إنما يقع على سبيل الصدفة وعلى أساس القفزة الاتفاقية التي تحدث في أفراد النوع الواحد؛ حيث يحصل عدد من هؤلاء الأفراد على كفاءة ولياقة أكبر من أجل البقاء دون الأفراد الآخرين. وبعد تحقق هذه الكفاءة، تقوم الطبيعة بدورها؛ فتعمل على انتقاء الأفضل من بين هؤلاء الأفراد في ضوء التناغم[٤].

---

١. المصدر نفسه.

2. Random Cariation
3. Natural Selection
4. Myre, ***What Evolution Is***, P 92-93.

الانتقاء الطبيعي

إن مفهوم الانتقاء الطبيعي من بين المفاهيم التي أبدعها تشارلز دارون نفسه، من أجل بيان وتوضيح آلية نظرية التطوّر. تقع في التركيبة والبنية الطبيعية ـ في ضوء الشرائط والظروف الخاصّة ـ في بعض الكائنات الحيّة أحيانًا. إن التحوّلات النافعة التي تحدث لدى هذه الكائنات، تمنحها فرصة أكبر للبقاء بالقياس إلى الآخرين الذين يحرمون من نعمة هذا التحوّل. ويقول دارون إن الطبيعة هي التي تنتقي هذه الكائنات التي تحظى بالتحوّل الأفضل[١].

ويقول تشارلز دارون في إيضاح هذه المسألة:

«في المجتمع الذي تقطنه الكائنات الحية تحدث المتغيّرات والتحوّلات بشكل متعاقب ومتتابع، وإن هذا التحول إما أن يكون مضرًّا بحال الأفراد، أو مفيدًا لها، أو يلزم جانب الحياد؛ والذين يحظون بتحوّلات ومتغيّرات نافعة ومفيدة، سوف يحصلون على فرصة أكبر للبقاء والتكاثر، في حين أن الأفراد الذين يطالهم شؤم المتغيّرات والتحوّلات المضرّة سوف تفنى وتزول. وفي هذا التنازع حيث الانتقاء الطبيعي، يخرج مجتمع آخر من صلب أيّ مجتمع في ضوء آليات مختلفة»[٢].

إن الانتقاء الطبيعي في الرؤية التكاملية والتطورية هو نوع من مسار البقاء الذي تفرضه الطبيعة بشكل لا يعرف الرأفة فيما يُسمّى بالنزاع من أجل البقاء؛ فيبقى من هو أفضل، ولا يجد الضعفاء سوى الخروج من مضمار السباق؛ حيث لا يجدون فرصة للتناسل. وبعبارة أخرى: في المجموعة المتشكلة من الأفراد لا يمكن البقاء إلا لأولئك الذين يحظون بتلك المتغيّرات والتحوّلات الخاصة التي تحفظهم وتحصّنهم في مواجهة البلايا والكوارث الطبيعية وغير الطبيعية، حيث يمكن لهؤلاء أن يتناسلوا بعد ذلك وينقلوا الصفات الطبيعية التي حصلوا عليها إلى الأجيال اللاحقة، ولا يكون مصير الضعاف

---

١. داروين، *منشأ أنواع* (أصل الأنواع)، ص ٣٠.

٢. المصدر نفسه.

الذين حرموا من هذه المتغيّرات سوى الخروج من المعترك بشكل طبيعي. والنقطة الأخرى في الانتقاء الطبيعي هي أن التحوّلات المتحققة في أفراد النوع تنتقل إلى الأجيال اللاحقة بالوراثة، وإن هذا الجيل سوف يحتلّ بعد مدّة مكان الآخرين في الطبيعة. وقد أطلق هربرت سبنسر ـ عالم الاجتماع المعاصر لتشاراز دارون ـ على هذا المسار، مصطلح عنوان «بقاء الأصلح»[1]، وقد ذهب دارون نفسه إلى القول باعتبار هذا المصطلح أنسب من مصطلح «الانتقاء الطبيعي».

وفي توضيح الانتقاء الطبيعي، قال دارون في بيان سبب اختياره لهذا المصطلح:

«إن كل تغيير أو تحوّل مهما كان صغيراً وغير ذي بال في أيّ موضع من مواضع الطبيعة، وكل ما يوجب تحفيزه وبعثه، حتى وإن حدث ذلك في العلاقات المعقّدة بين الكائنات الحيّة وفي الظروف الفيزيقية الموجودة فيها بشكل طفيف، فإن هذا التحوّل سيكون نافعًا للكائن الأفضل في مضمار النزاع من أجل البقاء؛ حيث تتدخّل هذه التحولات لصالحه، وتمنحه ميزة توريث هذا التحوّل الطارئ عليه إلى أخلافه وأجياله اللاحقة. إن أعقاب هذا النوع من الكائنات الحيّة سوف تحظى بفرصة أكبر للنجاح في البقاء؛ إذ لا يكون من بين أفراد وآحاد النوع المفروض الذي يولد بشكل أدواري حظ في البقاء إلا لبعض الأفراد المعدودين فقط. ولتجنّب الخطأ وخلط ذلك بالعلاقات الناشئة من الانتقاء من قبل البشر، أطلقت على هذا الأصل ـ الذي يتم في ظله رعاية وصيانة جميع المتغيرات والتحولات المفيدة والنافعة ـ مصطلح «الانتقاء الطبيعي». ومع ذلك ربما كان مصطلح «بقاء الأصلح» الذي دأب هربرت سبنسر على استعماله هو الأصح والأنسب»[2].

ويرى علماء الأحياء من التطوريين أن الإنسان بدوره ليس بمعزل عن دائرة التكامل، وأنه متطوّر ـ بحسب مصطلحهم ـ عن الرئيسات[3] من نوعه[4]. إن مصطلح الرئيسات يعني

---

1. Survival of the Fittest

٢. المصدر نفسه، ص ٢٠١.

3. Primate

4. Myre, ***What Evolution Is***, P 6 & 238.

«الكائنات الأفضل»، وهي من الثدييات الشاملة لأشباه القردة (الليمورات[١] واللوريسات[٢])، والترسير[٣]، وقردة العالم الجديد (القارّة الأمريكية)، والعالم القديم (قارّة أفريقيا وآسيا)[٤]. وقد تمّ طرح هذه الفكرة والرؤية في بادئ الأمر من قبل تشارلز دارون بشكل جاد، وعلى الرغم من أن دارون كان يطرحها في بداية الأمر مع شيء من الحذر، ولا يذكرها بشكل صريح، ولكنها حظيت لاحقًا بتأكيد من بعض أصدقائه من أمثال: توماس هاكسلي[٥]، وإرنست هاينريتش هيكل[٦]، وتم التشجيع عليها بشدّة، حتى أقدم في نهاية المطاف على نشرها في نهاية عام ١٨٧١ م ضمن كتاب يحمل عنوان «أصل الإنسان»[٧]. لقد أدّى القول باعتبار الإنسان بوصفه نوعًا من الرئيسات في دائرة الحيوانات إلى إحداث ثورة في نظرية التطوّر[٨].

إن النظرة التكاملية والتطوّرية إلى الكائنات الحيّة، لا تترك تأثيرها على عالم الأحياء فقط، بل إن أمواجها المرتفعة تطال حتى العلوم الأخرى أيضًا، ومن بينها العلوم الإنسانية. إن نمط الرؤية التطوّرية إلى الإنسان تختلف بشكل جذري عن الرؤية السائدة بين المفكرين الدينيين وغيرهم. وبشكل طبيعي فإن نمط وأسلوب تفكير الإنسان وأدوات بحثه كانت تتغيّر في ضوء هذه الرؤية، ويختلف تفسير معطياته ونشاطاته. ولا يزال هذا التأثير مستمرًّا بشكل متواصل.

يقول إيان باربور:

«لقد مثّل صدور كتاب (أصل الأنواع) لتشارلز دارون سنة ١٨٥٩ م بداية لثورة فكرية؛

---

١. الليمور أو الهبّار أو الهوبر (Lemur): حيوان ذو خطم مستدق وذيل طويل هو فرع من الهباريات المنتمية إلى رتبة الرئيسات، يستوطن جزيرة مدغشقر. (المعرّب).

٢. اللورس (Loris): حيوان من الرئيسات الدنيا. يتكاثر في جنوب شرق آسيا. (المعرّب).

٣. الترّسير (Tarsier): قرد صغير بحجم الفأر يقطن الأشجار ويكثر في أندنوسيا وماليزيا. (المعرّب).

4. Myre, ***What Evolution Is***, P 258.
5. Thomas Henry Huxley
6. Ernst Heinrich Haeckel
7. Myre, ***What Evolution Is***, P 95.
8. Ibid, P 95.

إذ لا يزال تأثيره مستمرًا على الكثير من الحقول الفكرية»[١].

إن رؤية تشارلز دارون إلى الإنسان، قد أنزلت الموقع المحوري له في المشروع الكوني، وفرضت تحدّيًا على رؤية الكتاب المقدّس إلى أهمية الإنسان وحياته في عالم الوجود[٢]. وقد كان تأثير نظرية التطوّر على حقل العلوم الإنسانية ملحوظًا بشكل عميق، وكان أهم تلك التأثيرات يعود إلى تغيير المعتقدات في نوع النظرة إلى المباني الأنثروبولوجية التي تعدّ أساسًا للعلوم الإنسانية.

إن السؤال الذي يفرض نفسه هنا بشكل عام، هو: لماذا تفرض نظرية التطوّر ـ مع أنها نظرية في علم الأحياء ـ تحدّيًا جدّيًا بالنسبة إلى سائر حقول العلوم والمعارف الأخرى، من قبيل: الفلسفة والعلوم الإنسانية، بل وحتى الأديان السماوية، وصارت جميعها بصدد الإعلان عن موقفها من هذه النظرية الأحيائية إلى الإنسان والكائنات الحيّة؟

يجب علينا القول في الجواب: على الرغم ممّا تبدو عليه نظرية التطوّر في النظرة السطحية أنها مجرّد نظرية أحيائية بالكامل، ولكننا لو دققنا قليلاً ولا سيّما في بحث تطوّر الإنسان، سنجد بوضوح وبشكل لا تخطؤه العين المجرّدة أن هذه النظرية تتخطى كونها مجرّد نظرية أحيائية. وبعبارة أخرى: إن كل نظرية تتحدّث عن منشأ وجود الكائنات الحية والإنسان والحياة وعالم الوجود، لا يمكن أن لا تنطوي على آثار أنطولوجية وأنثروبولوجية وثيولوجية. وبالمناسبة فإن نظرية التطوّر قد تدخّلت بشكل وآخر في جميع هذه الموارد، وتخطّت مرحلة التوقف عند حدود النظرية الأحيائية، وقد تحوّلت ـ على حدّ تعبير بعض التطوّرين ـ إلى عقيدة ورؤية كونية، وهي رؤية كونية تقف إلى الضدّ تمامًا من العقائد والآراء الكونية الأخرى؛ وليست هذه الضدّية مجرّد ضدّية سطحيّة تمثل ثمرة لسوء التفاهم، وإنما هي ضديّة متجذّرة وجوهرية.

---

١. باربور، *دين و علم* (الدين والعلم)، ص ٤٩٥.

٢. المصدر نفسه، ص ٤٨٠.

يذهب ريتشارد ليوونتين ـ وهو من علماء التطوّر في القرن العشرين للميلاد ـ إلى القول:

«لا مفرّ من التضاد بين نظرية التطوّر وعقيدة الخلق؛ فإنهما عقيدتان لا تنسجمان مع بعضهما»[1].

وقال دوبجانسكي ـ وهو واحد من الروّاد والمؤثرين في بسط نظرية التطوّر ـ في بيان نفوذ التطوّر في جميع المجالات تقريبًا:

«إن التطوّر يشمل جميع مراحل نموّ وازدهار العالم وتطوّره: فهو يشمل تطوّر الكون، وتطور البيولوجيا، وتطوّر الإنسان، والتطوّر الثقافي. وإن جميع الجهود في حصر مفهوم التكامل بالبايولوجيا خاطئة. إن الحياة حصيلة تطوّر المواد غير الطبيعية (غير الآلية)، والإنسان [بدوره] نتاج تطوّر الحياة»[2].

تأثيرات نظرية التكامل على العلوم الإنسانية

إن الذي يحظى بالأهمية بالنسبة لنا، هو تأثير نظرية التطوّر على المباني الأنثروبولوجية للعلوم الإنسانية. وعلى الرغم من إمكانية تأثر مبان أنثروبولوجية أخرى بنظرية التطوّر أيضًا، بيد أن عُمدة التأثر والتأثير الذي ننشده في العلوم الإنسانية، يكمن هذه المباني الخمسة، وهي:

١. حقيقة الإنسان.

٢. موقع الإنسان في النظام الكوني.

٣. اختيار الإنسان وإرادته.

٤. الكمال النهائي للإنسان.

٥. خلق الإنسان.

كما أننا لا ندّعي في الوقت نفسه استحالة العثور على موارد أخرى من غير هذه الموارد، أو أن هذه الموارد قد تمّ إثباتها بشكل مبرهن وأن الأمر ينحصر في هذه الموارد

---

1. Lewontin, ***Introduction, Scientists Confront Creationism***, P XXVI.
2. Dobzhansky, "Science", p 409.

الخمسة المدّعاة فقط، وإنما نقتصر هنا على مجرّد بحث ما بدا أنه يحظى بالأهمية في هذا الشأن من وجهة نظرنا لا أكثر.

حقيقة الإنسان

يذهب القائلون بنظرية التطوّر ـ بشكل عام ـ إلى نفي البُعد ما فوق الجسماني عن ساحة الإنسان، وينكرون وجود تلك الحقيقة في القوام والنظام الإنساني للإنسان. وقد عمد دانيال دينيت في كتابه (الرؤية الخطيرة لدارون) إلى تشبيه النفس الإنسانية بالبايتات في أجهزة الكمبيوتر. وقال في ذلك: إنه لا يوجد أيّ شيء معجز في حقيقة الإنسان. فكما أن أجزاء الكمبيوتر تعمل إلى جوار بعضها بشكل جزئي، وتعمل على تنظيم الحسابات والأنشطة في الكمبيوتر، فإن مخ الإنسان يعمل على هذه الشاكلة أيضًا، وليس هناك شيء آخر في البين. إن حقيقة النفس الإنسانية لا تعدو أن تكون مزيجًا من تركيب الأدوات والمكائن الصغيرة التي ظهرت وتبلورت عبر التاريخ، ويؤدي كل واحد منها دوره في حقيقة الوجود الإنساني؛ فهو شيء يُشبه الذكاء الاصطناعي[1].

وقال في هذا الشأن:

«أن أنفسنا بطبيعة الحال هي ذات أذهاننا، وهي على شكل آلات ومكائن دقيقة ومعقّدة بشكل مذهل وفذ. وإن الاختلاف بيننا وبين سائر الحيوانات الأخرى يكمن في درجات هذا الذهن والذكاء، وليس اختلافًا ميتافيزيقيًا»[2].

ويرى أنه يجب علينا أن نذكّر ـ بالأدلة والبراهين الفسيولوجية والمادية ـ بوشائج وأواصر الأخوّة التي تربط بيننا وبين سائر الحيوانات الأخرى، لا أن نقع في الأفخاخ القديمة التي قيّدتنا بأغلال وهم الشبه الكبير بين نفوسنا ونفوس الملائكة[3].

يرى دينيت ـ كما ذكرنا آنفًا ـ أن جسمنا مثل المجتمع المؤلف من خلايا تشبه

---

1. Dennett, ***Darwin's dangerous idea***, P 206-208.
2. Ibid, P 370.
3. Ibid, P383.

الروبوتات التي لا تملك أدنى فكرة عن حقيقتنا، وتقوم بمهامّها بشكل منتظم. وقال بأن التطوّر قد أثبت عدم وجود شيء غير مادي في حقيقة الإنسان:

«لا شيء من الأجزاء المؤلفة لكيانك تعلم من تكون، ولا تُبالي بمعرفة ذلك أبدًا... إن هذه المسألة القائلة بأننا نمتلك بُعدًا ما ورائيًا (روح) في وجودنا، وإن هذا البُعد يقيم في مركز قيادة الجسم، قد أغرتنا على مدى الأعوام. وأما الآن فقد أخذنا ندرك أن هذه الرؤية رغم جاذبيتها لم يعد لها من يدافع عنها بسلاح علم الأحياء عمومًا وعلم المخ خصوصًا»[1].

إنه يُفسّر جميع الاختلافات الشخصيّة للأفراد بالاختلاف الموجود لدى الأفراد في المجموعة الروبوتية لأعضاء الجسم، لا أكثر. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ حتى الاختلافات في التكلّم بلغتين مختلفتين، من قبيل: الإنجليزية والفارسية، هي بدورها حصيلة هذه الاختلافات الطبيعية في الجسم. وباختصار فإن جميع الخصائص المعرفية والشخصية للأفراد، تابع للمجموعة الروبوتية لخلاياهم[2].

الأدلة الخاصة للتطوّريين في نفي البُعد ما فوق المادي للإنسان

يمكن بشكل خاص، وفي ضوء الاستقراء في آثار التطوّريين، تقديم دليلين رئيسين على فيزيقية الإنسان واحتوائه على بُعد واحد.

ارتباط الإنسان بالحيوان

إن الرؤية التطوّرية لا تتحمّل أيّ انفكاك وشرخ في التعريف بنفسها بالنسبة إلى الكائنات الحيّة في عالم الوجود. إن كل ما ظهر إلى الوجود قد تكامل في البدأ وتطوّر من بكتريا إلى أن وصل إلى الإنسان. لا وجود للتطوّرات الدفعية والفجائية من أحد الأنواع إلى نوع آخر في هذه المنظومة. وإن كل ما وقع إنما كان ضمن حاضنة زمنية طويلة ومتلاحقة.

---

1. Dennett, P2.
2. Ibid, P3.

والإنسان في هذا المسار التكاملي والتطوّري ليس سوى حيوان طليعي يصنع الأدوات، ويمتلك ثقافة أكثر ثراء من تلك التي يمتلكها أشقاؤه في الحيوانية. وهو يرى أن هذا الارتباط بين الإنسان والحيوان يمثل واحدًا من الأدلة المحكمة والقوية على ماديّة حقيقة الإنسان، ونفي بُعده المجرّد وما فوق المادي؛ بمعنى أنه كما لا توجد مثل هذه الحقيقة في الحيوانات، كذلك يجب أن لا نعتبر الإنسان موجودًا منفصلاً عن تلك الحيوانات. إذن كما تختلف ذات الحيوانات عن بعضها في مراتب العقل والذكاء وامتلاك نوع من الثقافة؛ حيث نجد اختلافًا بين الغوريلات والفيَلة على سبيل المثال، فإن الإنسان بدوره ليس منفصلاً عن ركب هذه القافلة، غاية ما هنالك أنه متقدّم عليها قليلاً. ولذلك فإنه يرى في الاعتقاد بالبُعد ما فوق المادي للإنسان، فكرة تحتوي على الكثير من التحكّم[1].

مناقشة

أولاً: إن الادعاء القائل بأن الحيوانات لا تمتلك نفسًا مجرّدة، يمثل بدوره فرضية يجب إثباتها؛ إذ يمكن للحيوانات ـ أو بعضها في الحدّ الأدنى ـ أن تمتلك نفسًا؛ وهو الاعتقاد الذي ذهب إليه صدر المتألهين في الحكمة المتعالية أيضًا. فهو يرى أن كل كائن تصدر عنه أفعال غير رتيبة، فهو يمتلك نفسًا. وكذلك الأمر إذا كان يستعمل الأداة في الوصول إلى مآربه[2].

وثانيًا: إن مجرّد الارتباط بين الكائنات الحيّة، لا يصلح دليلاً على عدم وجود حقيقة متعالية لدى الكائن الأكمل؛ إذ يمكن أن تتحقق بالنسبة إلى الموجود الأكمل أو الأكثر تعقيدًا شرائط تجعله موضعًا لتقبل وجود أسمى باسم النفس المجرّدة، في حين أنه لا يوجد مثل هذا الاستعداد بالنسبة إلى الكائنات السابقة. كما يصدق هذا البحث في الفلسفة الإسلامية بالنسبة إلى الإنسان أيضًا. وبعبارة أخرى: تمّ في الحكمة المتعالية بيان

---

١. مورفي، ***چیستی سرشت انسان*** (ماهية طبيعة الإنسان)، ص ٧٠، دانشگاه اديان و مذاهب.

٢. الشيرازي، ***الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة***، ج ٨، ص ٦، وص ١٦ ـ ١٧.

أن حدوث الجسم مقدمة ومرجّح لحدوث النفس[١]، وفي الوقت نفسه فإن النفس لا تزول بزوال الجسد؛ بمعنى أنها مستغنية عن الجسم في البقاء[٢]. وهو يرى بطبيعة الحال أن الأمر ليس بحيث أن كل جسم يمتلك في جميع الشرائط استعداد الحصول على النفس الإنسانية، بل إن استعداد وجود النفس في الجسم ـ أو بحسب التعبير الشائع: حدوث الجسم ـ مشروط بحدوث المزاج المناسب للنفس فيه[٣].

لا نهدف هنا إلى بيان وإيضاح أبحاث معرفة النفس في الفلسفة الإسلامية، وطريقة تجرّد النفس وأنواع التجرّد. وإنما الغاية من البحث هنا بيان مجرّد هذه النقطة وهي أن اتصال كائنين فيما بينها لا يعني أنهما متحدان من حيث الرتبة حتمًا، بل إن النفس ـ كما ورد في مورد الإنسان في الحكمة المتعالية ـ هي في المصطلح «جسمانية الحدوث، وروحانية البقاء»؛ بمعنى أن الحقيقة التي نطلق عليها عنوان النفس تكون في المراحلة الابتدائية من وجودها مباشرة للمادة وقائمة بالبدن، ولم تكن تتوفر لها إمكانية البقاء من دونها، ثم تمضي قُدُمًا نحو التجرّد، حتى تبلغ مرحلة التجرّد في نهاية المطاف؛ بمعنى أنها لا تعود قائمة بالجسم، ويمكن لها أن تبقى بعد فناء البدن. وبعبارة أخرى: إن للنفس المجرّدة ـ من وجهة نظر صدر المتألهين ـ سابقة جسمانية، وفي الحقيقة فإن النفس المجرّدة متحوّرة عن ذات الأمر الجسماني[٤].

عدم الاحتياج إلى افتراض البُعد المجرّد في الإنسان

في القراءات الجديدة للرؤية التطوّرية، يذهبون إلى الاعتقاد بعدم الحاجة أصلاً إلى

---

١. المصدر نفسه، ج ٨، ص ٣٢٦.

٢. الشيرازي، ***الشواهد الربوبية***، ص ٦٤ ـ ٦٦؛ الشيرازي، ***الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة***، ج ٨، ص ٣٨٥ ـ ٣٩٠.

٣. الشيرازي، ***الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة***، ج ٥، ص ٣٣٤ ـ ٣٣٥.

٤. المصدر نفسه، ج ٨، ص ٣٨، وص ١٤٨، وص ٣٢٦ ـ ٣٢٩، ١٩٨١ م.

فرض وجود نفس مجرّدة؛ كي نعمل على تحقيق آمالنا وتطلعاتنا. ولكي تكون لدينا حياة أخلاقية لا حاجة أبدًا إلى افتراض روح تتبع قوانين أخرى غير القوانين التي تتبعها سائر الكائنات الطبيعية. وبعبارة أخرى: هناك إمكانية لتفسير جميع خصائص الإنسان، من قبيل: الإدراك والدين والأخلاق من طريق النشاط الجيني وخصائص الجسم؛ بمعنى أنه لا يمكن العثور على أيّ أداء وخصوصية فردية واجتماعية لا ترتبط بنوع ما مع البُعد المادّي والذهني والخليوي للإنسان، ولو تمّ العثور على مورد لم يجد العلم تفسيراً له حتى الآن، فإنه سيجد تفسيره في المستقبل، وإن القدرة الاستيعابية للعلم تحتوي على متّسع كبير لهذا السنخ من الموارد. وعلى هذا الأساس لا يوجد هناك دليل على وجود هذا البُعد المجرّد في الإنسان؛ إذ يمكن تفسير جميع أفعال الإنسان في ضوء هذه الأبعاد المادية[١].

مناقشة

إن استدلال التطوريين هنا يُشبة استدلال الفيزيقيين في نفي البُعد المجرّد، وخفض جميع الشؤون الإنسانية إلى الأمور الجسمانية. وباختصار يجب القول: إن الفيزيقية نظرية تذهب إما إلى اعتبار النفس والحالات النفسية أموراً غير واقعية أو محض توهّم (الفيزيقية الحذفية)، أو تذهب إلى خفضها وتقليلها إلى أمور مادية بحتة (الفيزيقية التقليلية)[٢].

وفي الحقيقة فإن ادعاءهم الأصلي يعود إلى ذات التماهي بين الحالات الذهنية والنفسانية مع الذهن؛ بمعنى أنه على الرغم من اختلاف حالات المخ والحالات الذهنية

---

1. Dennett, ***Freedom Evolves***, P 1-2;

فوكوياما، ***آينده فرا إنساني ما: پيامدهاي انقلاب بيوتكنولوژي*** (مستقبل ما بعد إنسانيتنا: تداعيات الثورة البيوتكنولوجية)، ص ٢٤٠؛ ديويس، ***داروين و بنيادگرائي مسيحي*** (دارون والأصولية المسيحية)، ص ٥٠.

٢. كشفي، «بررسي نظريه اين همان ذهن و مغز» (بحث نظرية التماهي بين الذهن والنخ)، ص ١٩ ـ ٤٠.

من الناحية المفهومية، إلا أن مصداقهما شيء واحد. وبعبارة أخرى وأدق: إن حالات المخ ليست شرطًا لازمًا للحالات الذهنية فحسب، بل هي شرط كاف لها، وإن هذين الأمرين هما شيء واحد في عالم الخارج[١].

إن هذه المسألة تشمل جميع الحالات النفسانية، ومن بينها: الوعي، والوجع، والرغبة، والعشق، وكلما تطوّر العلم اتضح هذا الأمر بشكل أكبر. إن كل حالة ذهنية تقترن ـ من وجهة نظر هؤلاء ـ بحالة ذهنية وفيزيقية، ومن المستحيل أن تتحقق الحالة الذهنية من دون تلك الحالة الفيزيقية[٢].

وفي نقد هذا الراي يجب القول: صحيح أن بعض التجارب قد أثبت أنه بالإمكان من خلال تحريك المخ كهربائيًا حثّ الإنسان على تذكر بعض الأمور أو نسيان بعض الأمور الأخرى، ولكن من ناحية أثبتت بعض التجارب أنه يمكن استئصال جزء كبير من المخ دون أن تتعرّض الذاكرة إلى العطب والتلف، وقد ذهب بعض العلماء إلى الاعتقاد بأن الذكريات لا تتركز في موضع محدّد من المخ[٣].

وهناك أقوال أخرى في تحليل التعلّم في هذا الشأن[٤]. إن هذا الاختلاف في أوجه النظر بين العلماء المختصين في علم أعصاب المخ، يؤدّي بنا إلى هذه النتيجة، وهي أن علم الأعصاب رغم التقدم الكبير الذي أحرزه، ولكنه مع ذلك لم يستطع أن يقدم تحليلاً صحيحًا وجامعًا وفيزيائيًا / كيميائيًا عن الصفات الذهنية[٥].

---

١. خاتمي، *آشنائي مقدماتي با فلسفه ذهن* (مقدمة تمهيدية للتعرّف على فلسفة الذهن)، ص ١٦؛ نبويان، و كرد فيروزجائي، «بررسي انتقادي نظريه اين هماني ذهن و بدن در فلسفه ذهن» (قراءة نقدية في نظرية التماهي بين الذهن والجسم في فلسفة الذهن)، ص ٩٥ ـ ١١١.

٢. چرچلند، *ماده و آگاهي*، ص ٥٢، نشر مركز، طهران.

٣. جوديث، وترسي، *جهان شگفت انگيز مغز* (عالم المخ العجيب)، ص ٨.

٤. انظر على سبيل المثال: معظمي، *مقدمات نور و سايكولوژي* (مقدمات الضوء والسايكولوجيا)، ص ٣٤١ ـ ٣٤٣.

٥. نبويان، وكرد فيروزجائي، «بررسي انتقادي نظريه اين هماني ذهن و بدن در فلسفه ذهن» (قراءة نقدية في نظرية التماهي بين الذهن والجسم في فلسفة الذهن)، ص ٩٥ ـ ١١١.

إن الذي شهدناه في نظرية التطوّر هو أنه على افتراض ما لو اكتشفنا العلة القريبة والمادية لظاهرة ما، عندها لن يبقى موضع لوجود الله، أو لن يكون هناك تدخل للأمور الماورائية في تلك الظاهرة، وإن العلة المادية سوف تحلّ محلّ العلة الماورائية. وبعبارة أخرى: إن العلة تقع في مستوى المادة وعلى نحو مباشر في عرض العلة الماورائية؛ بمعنى أنه في الرؤية التكاملية في مورد ظاهرة ما، إنما نستطيع اختيار واحدة من هاتين العلتين فقط، ولا يمكن افتراض العلة الأخرى.

إن وجود العلل المادية لا ينهض دليلاً على عدم وجود العلل الماورائية. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ لو أننا اكتشفنا علة حدوث ظاهرة المطر من الناحية المادية، من قبيل: تعرّض الماء في البحار لحرارة الشمس وتحوّله إلى بخار يتصاعد إلى السماء، وفي المرحلة التالية يتكاثف هذا البخار المتصاعد ليتراكم بفعل البرودة في أعالي السماء ويتحوّل بفعل ذلك إلى قطرات مطر ثقيلة تسقط بفعل الجاذبية، لن يكون هذا الاكتشاف متنافيًا أبدًا مع الآيات القرآنية التي تنسب نزول الماء من السماء إلى الله سبحانه وتعالى، كما في قوله:

﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَّاهُ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّا عَلَى ذَهَابٍ بِهِ لَقَادِرُونَ﴾[1].

﴿وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾[2].

توضيح ذلك أن سلسلة العلل المادية وغير المادية تقع في طول بعضها، وإن إثبات بعضها لا يعني إلغاء ونفي العلل الأخرى؛ بمعنى أننا لو قلنا إن الله قام بأمر، فهذا لا يعني حتمًا أن الله قام به على نحو المباشرة بنفسه، فإن هذا الكلام يعني أن الله سبحانه وتعالى يجري الأمور بأسبابها المادية الخاصة.

وهكذا العكس أيضًا، فلو أننا اكتشفنا الأسباب المادية لظاهرة ما، لا يمكننا القول

---

١. المؤمنون: ١٨.

٢. الفرقان: ٤٨. وانظر أيضًا: الأعراف: ٥٧.

بعدم وجود سبب غير مادي وراء هذه الظاهرة. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ لو أننا توصلنا من خلال التحقيقات إلى أن سبب ارتفاع حالات موت الفجأة في المجتمع يعود إلى أمور، من قبيل: تناول الوجبات السريعة، أو الأحداث المرورية داخل المدينة وخارجها، أو عدم الالتزام بشروط السلامة وقيادة الحافلات بسرعة كبيرة، فإن هذا لا يتنافى مع الرواية التي تقول: «إذا كثر الزنا من بعدي، كثر موت الفجأة»[١]. فقد تمّ في هذه الرواية نسبة موت الفجأة إلى سبب لا يمت إلى المعطيات المادية بصلة (وهو ارتكاب معصية بعينها). وعلى هذا الأساس فإن وجود العلة المادية لا يُشكل دليلاً على نفي سنخ آخر من العليّة في الأحداث والوقائع؛ بمعنى أن هذا الإمكان يبقى موجودًا، وهو أن يكون هناك تدخل لكل من العلل المادية والغيبية في تفشي موت الفجأة؛ وإن لم نكن نملك أداة لقياس ذلك، ولكننا مع ذلك لا نستطيع نفيها والقول بعدم وجودها بضرس قاطع[٢].

موقع الإنسان في النظام الكوني وعدم الطبيعة المشتركة

إن السؤال عن شأن وموقع الإنسان هو في الحقيقة مطلب لم يبق أحد إلا وخاض في بحثه، ولكن هناك من يدّعي أن لا أحد قد تمكن من إيضاح هذا المطلب أو نجح في توصيفه[٣].

كما لا مندوحة لدى أنصار الداروينية سوى مواكبة هذه القافلة وعدم التخلف عنها؛ وذلك لأن نظرتهم إلى الكائنات الحيّة سوف تطال الإنسان وموقعه في خارطة الكائنات في نهاية المطاف لا محالة. ويجب الالتفات ـ بطبيعة الحال ـ إلى أن رؤية أنصار النظرية التطوّرية بشكل عام لا ترمي إلى رفع شأن الإنسان، بل على العكس من ذلك فإنها تؤدّي

---

١. الشيخ الكليني، *الكافي*، ص ٥٤٢؛ الحر العاملي، وسائل الشيعة، ص ٣٠٨.

٢. مصباح اليزدي، *آموزش فلسفه* (دروس في الفلسفة)، ج ٢، الدروس: ٤٠، و٦٤، و٦٨.

٣. فوكوياما، *آينده فرا إنساني ما: پيامدهاي انقلاب بيوتكنولوژي* (مستقبل ما بعد إنسانيتنا: تداعيات الثورة البيوتكنولوجية)، ص ٢٢٢.

إلى التقليل من مكانة وشخصية الإنسان بين قافلة الحيوانات.

إن الأدلة التي تذكر عادة لغرض فصل الإنسان وتمييزه من سائر الحيوانات الأخرى، ترتبط في الدرجة الأولى بتركيبته وبنيته الجسمانية، وتعود في الدرجة الثانية إلى الخصائص والامتيازات التي تميّز الإنسان من سائر الكائنات الحيّة الأخرى على المستوى الذهني والنفسي. من وجهة نظر تشارلز دارون وأتباعه لإثبات حيوانية أصل الإنسان وعدم وجود ما يميّز الناس ـ بشكل جاد ـ من سائر الحيوانات، يجب إقامة الدليل أولاً على أن الإنسان لا يتمتع بصفة خاصة به على مستوى الخصائص الجسدية التي تميّزه من الحيوانات. وثانيًا إن نفسانية الإنسان على الرغم من وجود التكامل الخارق، لا تعدّ من الخصائص الإنسانية القطعية، بل إن سائر الحيوانات تشترك معه فيها. والحاصل أن علينا أن نثبت أنه ليس هناك تفاوت جوهري بين الإنسان والحيوانات لا من الناحية النفسانية فحسب، بل وحتى في الكمية وليس في كيفية القوى النفسانية التي يختلفان فيها.

لقد كان تشارلز دارون يذهب إلى الاعتقاد بأن الإنسان لا يعدو أن يكون مجرّد قرد، سوى أنه قادر على صنع الأدوات. وكان دارون يذهب إلى الاعتقاد بأن الكثير من الحيوانات تعيش الآن في العالم على نحو همجي، والحال أن الإنسان ليس منفصلاً عنها، وأنه كان في يوم وزمن خاص يعيش حالة من الوحشية والهمجية مثلها. لقد وضع دارون يده على هاتين النقطتين تمامًا، وقال بأن الفرق بين الإنسان والحيوان ينشأ في الغالب من هذين الأمرين، وهما: التركيبة الجسمانية، والحالات النفسانية. ويرى أن لا شيء من هذين الأمرين ينهض دليلاً على انفصال الإنسان عن سائر الكائنات الحية. فهو يرى أن لا شيء من هذين الأمرين يُشكّل دليلاً على تميّز الإنسان من غير الحيوانات. فالإنسان لا من حيث الجسم يمتلك صفة محدّدة لا يمكن العثور على مثلها أو أفضل منها في الحيوانات الأخرى، ولا يمتلك صفة نفسانية ـ على الرغم من التطوّر الآنف ـ

تعد من الصفات التي ترفعه فوق سائر الحيوانات. فهذه الصفات موجودة لدى الحيوانات أيضًا؛ إلا على مستوى الاختلاف في درجة أقل وأرق، حيث أنها لا ترقى في نهاية المطاف إلى غير التفاوت الكمّي الطفيف[١].

ومن هنا فإن كل ما قيل حتى الآن بشأن قداسة الإنسان وخلقه الخاص، والقول بأنه هو الغاية من وراء الخلق، يذهب بنظرية التطوّر هباء، ولا يكون مصيره سوى الاضمحلال. يقول إيان باربور:

«لقد أكّد دارون على أن الاختلاف في القابليات الأخلاقية والذهنية لدى الإنسان بالمقارنة إلى القابليات لدى الحيوانات ـ التي يوجد بينها وبينه بعض الأشكال الابتدائية من الإحساس والارتباط ـ لا يكمن بلحاظ النوع، وإنما هو مجرّد اختلاف في الدرجة. وعلى هذا فإن وجود الإنسان الذي كان ينظر إليه بوصفه شيئًا مقدّسًا حتى الآن، قد انتقل إلى مرحلة العبودية والرقية بمقتضى القانون الطبيعي، وأخذ يخضع لذات المقولات مورد التحليل التي يتمّ إعمالها بحق صوَر الحياة الأخرى»[٢].

وربما كان أحد الأسباب الأساسية في ذهاب علم النفس المعاصر إلى العمل أولاً على اختبار العلاجات النفسية على الحيوانات قريبة الشبه من الإنسان، والانتقال منها بعد ذلك إلى تجربتها واختبارها على الإنسان، يعود إلى هذه النظرة التطوّرية إلى الإنسان. وعلى سبيل المثال يمكن لنا الإشارة إلى النظريات التعليمية لعلماء النفس السلوكيين، من أمثال: إيفان بافلوف، وجيمس واتسون، وبورهوس سكينر.[٣]

في مواصلة النظرة التطوّرية إلى الإنسان والتي هي ثمرة التفكير الجماعي إلى الإنسان، يتم التوصّل إلى نتيجة أخرى، وهي عدم وجود الطبيعة المشتركة في الناس؛

---

1. Darwin, ***The Descent of Man and Selection in Relation to Sex***, P6 & 121.

٢. باربور، ***دين و علم*** (الدين والعلم)، ص ١٤٦.

٣. جوكار، و إيزدي، «تبيين نظريه شرطي شدن در تبليغات فرهنگي و تجاري» (بيان نظرية المنعكس الشرطي في الدعايات الثقافية والتجارية)، ص ٨٩ ـ ١٠٨؛ گي، آر، ***نظريه هاي يادگيري انسان*** (نظريات تعلم الإنسان)، ص٣٩.
Lutz, ***An Introduction to Learning and Memory***, P 31-35.

بمعنى أن الأمر ليس كما لو أنه يمكن العثور على صفة عامّة لدى الأشخاص بحيث يكونون مشتركين فيها بأجمعهم. وبعبارة أخرى: لا وجود لطبيعة وجبلّة مشتركة بين أفراد الإنسان.

إنه يذهب إلى الاعتقاد بأن ما يُرى بين أفراد الإنسان عيانًا، هو أنه لا يمكن العثور على أيّ صفة إنسانية عامة تعود إلى طبيعة مشتركة، وإن ما هو موجود من الصفات المشتركة قليل جدًا وفي غاية الندرة (من قبيل هذه الحقيقة وهي أن جميع الثقافات تفضل الصحّة على المرض).

يذهب عالم الأخلاق التكاملي ديفد هال[1] إلى الاعتقاد قائلاً:

«إن الكثير من النماذج التي يقال عنها إنها جزء من السلوكيات العامة للإنسان، وإنها من خصائصنا الحصرية، هي ليست كذلك في الواقع. وهذه المسألة تشمل اللغة أيضًا؛ فاللغة لا تحظى بالتعميم بين الأشخاص. هناك نوع من الحديث أو الإدراك لدى بعض الأشخاص بحيث لا يمكن لنا أن نسمّيه لغة. ربما أمكن من بعض النواحي اعتبار هؤلاء الأفراد من صنف البشر تمامًا، ولكنهم مع ذلك مثلنا جميعًا ينتمون إلى هذا النوع من الحياة»[2].

يرى أنصار نظرية التطوّر أن الحيوانات لو حظيت بشرائط جينية وبيئية مناسبة، لكان بمقدورها أن تتعلم اللغة مثلنا، وهذه المسألة تصدق في مورد القردة أيضًا. يذهب ديفد هال إلى الاعتقاد بأن القرود يمكنها أن تتعلم اللغة. كما أشار إلى موضوع الاختلاف في فصائل الدم بين الناس؛ وأنه لا يمكن توصيفها بعبارات من قبيل الوسط الأوحد والانحراف المعياري. وذات هذه المسألة تصدق في مورد لون البشرة أيضًا[3].

---

1. David Hull

٢. نقلاً عن: فوكوياما، ***آينده فرا إنساني ما: پيامدهاي انقلاب بيوتكنولوژي*** (مستقبل ما بعد إنسانيتنا: تداعيات الثورة البيوتكنولوجية)، ص ٢٠٠.

٣. المصدر نفسه، ص ٢٠٠ ـ ٢٠١.

مناقشة

صحيح أنه لا يمكن اعتبار فصيلة الدم المشتركة أو لون البشرة المشترك بالنسبة إلى الإنسان بوصفه معيارًا للاندراج ضمن النوع؛ وذلك لأن فصائل الدم تندرج ضمن فئات غير منظمة. بيد أن الكثير من الخصائص الأخرى، ومن بينها الطول، والقوى الجسدية المقرونة بالدلالات النفسية، من قبيل: الذكاء والغضب والثقة بالنفس، تحظى بنوع من الارتباط، وهي تنتشر بين كافة الجماعات بشكل متعادل حول وسيط بعينه. ويُسمّى هذا التنوّع في علم الإحصاء في جماعة ما بـ «الانحراف المعياري»، وهو نوع من أنواع المعيار لقياس مدى وحجم نوعية الوسيط[١].

كما لا بدّ من الالتفات إلى هذه الخصوصية في مورد الصفات المشتركة والعامّة بين الأشخاص أيضًا. ليس من اللازم لكي تُعدّ الخصيصة عامّة أن تحظى من الانحراف بمعيارية صفرية؛ إذ أن مثل هذا الادعاء هو غير ممكن أساسًا من وجهة نظر بعض الخبراء والمختصين[٢]. من ذلك أنه ـ على سبيل المثال ـ وإن صح أن بعض الكناغر قد ولدت من دون جراب، وبعض الثيران بثلاثة قرون، بيد أن هذا الأمر لا ينفي القول بأن امتلاك الجراب من لوازم الكنغرية، وإن امتلاك القرنين بالنسبة إلى الثيران يعدّ من اللوازم النوعية لها[٣].

إرادة الإنسان واختياره

إن من بين الأبحاث الجدلية في نظرية التطوّر، والذي ظهر إلى الوجود في سياق التطوّر الأحيائي للإنسان، هو بحث الإرادة. إن الإرادة والوعي حقيقتان كان لأنصار التطور سعي حيث ـ ولا يزالون ـ في تفسيرهما من الزاوية التطوّرية. وكان دانيال دينيت في كتابه الجديد (*من البكتيريا إلى باخ*)، بصدد شرح وبيان هاتين الحقيقتين بشكل كامل من

---

١. المصدر نفسه، ص ٢٠١.

2. Rosenberg, ***Darwinism in Philosophy***, P 121.
3. Ruse, & Travis, *Evolution* "Biological Species, Natural Kinds, Individuals, or What?", P 225-242.

الناحية المادية والتكاملية. وعندما طرح السؤال القائل: «هل هناك وجود للوعي والإرادة الحرّة؟» في الفصل الحادي عشر تحت عنوان «ما هي مشكلة الميمات؟ اعتراضات وإجابات»، عمد إلى الإجابة بالقول أولاً: «نعم، إنها موجودة؛ كما هو الحال بالنسبة إلى الألوان؛ فإنك لو سألت أيّ شخص: هل الألوان موجودة في خارج ذهني؟ سوف يقول لك: أجل، إنها موجودة؛ وذلك لأنه يراها». وإن أفضل دليل وتفسير على وجود الإرادة الحرّة، هو أننا نشعر بأننا نمتلك مثل هذه الإرادة الحرّة، كما أن الدينار موجود، لأننا نحسّ بالدينار ونشعر به.

ولكنه يعرّج بعد ذلك ويقول بأن هذا الكلام إنما هو تحليل يستهوي العامة؛ فهو من الفهم العامي، ويتندّر منه ويقول:

«أجل، إن الوعي والإرادة الحرّة موجودة، ولكن لا بالمعنى الذي يتصوّره عامّة الناس»[١].

بيد أن الكارثة لا تقف عند هذا الحد؛ إذ يصير دينيت بعد ذلك إلى التصريح والاعتراف بكل ما يريد قوله في نهاية المطاف، وهو إنه ـ طبقًا لنظرية التكامل ـ لا يمكن القول حقيقة بوجود الإرادة الحرّة والوعي أبدًا؛ إذ لا وجود لهما في حقيقة الأمر والواقع[٢].

إن بحث الإرادة الحرّة والاختيار يُعدّ ـ في ضوء الرؤية المادية التي تحكم تفكير أكثر علماء العلوم الطبيعية ـ أمرًا وهميًا، وإن الذي يحدث في واقع الأمر هو أن مجموعة من خلايا ذهني تنشط في قبال مجموعة من الخلايا الأخرى وتضطرّني إلى اتخاذ قرار بعينه، وليس شيئًا آخر. ولو كانت الشرائط المادية والذهنية لي بشكل آخر، لأخذت قرارًا مغايرًا لهذا القرار الذي اتخذته الآن في ضوء الشرائط والظروف المتوفّرة. إن هذا النوع من القرارات شبيه بما عند الحيوانات، ولا يوجد هناك حدّ فاصل في هذا الشأن يميّزنا من سائر أنواع الحيوانات الأخرى، سوى ما كان من بعض التعقيدات الطفيفة التي تحكمنا[٣].

---

1. Dennett, ***From Bacteria to Bach and Back The Evolution of Minds***, P 197-198.
2. Ibid, P 198.

٣. فوكوياما، ***آينده فرا إنساني ما: پيامدهاي انقلاب بيوتكنولوژي*** (مستقبل ما بعد إنسانيتنا: تداعيات الثورة

يذهب دانيال دينيت إلى الاعتقاد بأن الحق مع أولئك الفلاسفة والعلماء، الذين يعتبرون الإرادة الحرّة نوعًا من الخيال أو الوهم، ويقول في ذلك: «إن الحق مع الفلاسفة والعلماء الذين يصرّحون بأن الإرادة الحرّة وهم وخيال»[1]. ويأتي إنكاره للإرادة والوعي في الوقت الذي يعمد بنفسه إلى التعريف بهاتين المسألتين ـ من وجهة نظره ـ بوصفهما من المسائل المُلغزة، حتى أن أشخاصًا من أمثال نعوم تشومسكي قد وضعهما على رأس قائمته للمسائل المُلغزة[2].

مناقشة

في هذه المناقشة سوف نكتفي بذكر نقطة وبرهان واحد فقط.

النقطة: لا بدّ من الالتفات إلى أن الإرادة بدورها واحدة من الحالات النفسانية التي يعمد أنصار الداروينية ـ بسبب اتجاههم الفيزيقي ـ إلى خفضها مع جميع هذه الحالات إلى الحالة الجسمانية. وعلى هذا الأساس فإن الانتقادات التي ذكرناها على هذه الرؤية في بحث تجرّد النفس والاتجاه الفيزيقي، ترد هنا أيضًا؛ بيد أننا نذكر بشكل خاص برهانًا في خصوص تجرّد الإرادة ومنشئها الجوهري، حيث يُعدّ متممًا للأبحاث التي ذكرناها في بحث تجرّد النفس.

برهان تجرّد الإرادة وتجرّد منشئها الجوهري: يمكن القول بشأن ذات الإرادة إن تماهي هذه الحالة الذهنية مع الحالات الجسمانية والذهنية أمر خاطئ؛ إذ يمكن لنا ـ من الاختلاف في خصائص شيئين ـ أن نكشف عن الاختلاف الجوهري بينهما. عندما تحصل لدينا إرادة إلى فعل شيء، ندرك في أنفسنا حدوث حالة فاقدة للامتداد والبُعد، وهذه الحالة هي غير خلايا وأعصاب الذهن، والتي هي بأجمعها مادية وذات امتداد.

البيوتكنولوجية)، ص ٢٢٥.

1. Dennett, ***From Bacteria to Bach and Back The Evolution of Minds***, P316.
2. Ibid, P320.

وكذلك الإرادة لدى الإنسان حالة داخلية وشخصية، حيث لا يمكن إدراكها ـ في مصطلح الفلسفة الإسلامية ـ إلا في ضوء العلم الحضوري، وأما تحفيز وتحريك أعصاب المخ فهو أمر يحتوي على قابلية العرض على الآخرين. وبعبارة أخرى: إن حالة الإرادة غير قابلة للعرض على شخص آخر، فهي شخصية بالكامل؛ بيد أن حث وتحريك الأعصاب يحتوي على مثل هذه الخصوصية. وحيث أن هاتين الخصيصتين متناقضتان، بمعنى أن إحداهما تنفي الأخرى، لا يمكن لهما أن تكونان صادرتين من منشأ واحد؛ إذ سيكون لازم ذلك اجتماع النقيضين في شيء واحد؛ وعلى هذا الأساس يجب أن يكون هناك منشآن لهذين الأمرين المتناقضين بشكل متزامن.

يمكن بيان الاستدلال أعلاه على شكل قضية منطقية مؤلفة من مقدمات ونتائج، على النحو الآتي:

المقدمة الأولى: بناء على البحث الذي تقدّم بيانه هناك خصيصتان، وهما: (الافتقار إلى البُعد والامتداد) (A)، و(امتلاك الامتداد والبُعد) (B)، موجودتان في الإنسان.

المقدمة الثانية: إن هاتين الحالتين هما عرَض أو خصوصية، وإنهما يحتاجان في تحققهما إلى موضوع أو إلى جوهر[١].

النتيجة الأولى: بناء على المقدمتين أعلاه (الأولى والثانية)، تكون الخصيصتان (A) و(B)، بحاجة إلى جوهر قطعًا (بغض النظر عن الحاجة إلى جوهر واحد أو جوهرين اثنين).

المقدمة الثالثة: بناء على الفرض، تكون الخصيصتان (A) و(B)، متناقضتين[٢].

١. الطباطبائي، *نهاية الحكمة*، ص ٩١.

٢. ابن سينا، *الشفاء (المنطق)*، ص ٢٥٨ ـ ٢٥٩.

المقدمة الرابعة: إذا كانت الخصيصتان متناقضتين، فسوف تكون كل واحدة منهما طاردة للأخرى[١].

النتيجة الثانية: بناء على المقدمتين الثالثة والرابعة، حيث تكون الخصيصتان (A) و(B)، طاردتين لبعضهما؛ لا يمكن الجمع بينهما في موضوع أو جوهر واحد[٢].

النتيجة الثالثة: بناء على النتيجة الأولى والثانية؛ أي بناء على أن الخصيصتين (A) و(B)، بحاجة إلى الجوهر قطعًا، وكذلك بناء على أن الخصيصتين (A) و(B)، طاردتان لبعضهما، ولا يمكن الجمع بينهما في جوهر واحد، إذن سوف يكون لكل واحد من (A) و(B) ـ وهما خصيصتان متناقضتان ـ جوهر مستقل ومنفصل عن جوهر الآخر.

النتيجة الأخيرة: لو كان (A) و(B) خصيصتان متناقضتين على نحو محقق (ثنائية خصوصية)، كان لازم ذلك أن يكون لدينا جوهران مستقلان (ثنائية جوهرية)؛ إذ وإن كان هناك إمكانية ليكون للجوهر خصائص متعدّدة، ولكن من المحال أن يكون للجوهر الواحد خصوصيتان متناقضتين في وقت واحد؛ إذ يلزم من ذلك اجتماع النقيضين، والنتيجة هي أن الجوهر المفروض إنما سوف يكون قابلاً لواحد من الخصوصيتين المتناقضتين؛ وذلك إذ ليس هناك أيّ خصوصية أو عرَض يمكن تصوّره من دون جوهر يحمل تلك الخصوصية، وإن الخصوصية التي لم يرتض هذا الجوهر حملها، تحتاج إلى جوهر آخر، وبالتالي سوف نصل إلى جوهرين مستقلين. ومن الناحية العملية تؤدي الثنائية الخصوصية إلى الثنائية الجوهرية؛ بمعنى أننا نصل من خصيصة الامتداد وقابلية البُعد وعدمها إلى جوهرين مستقلين هما منشأ لهما، وبحسب القاعدة يجب أن يكون هذان المنشآن متباينين من الناحية السنخية والجوهرية؛ وذلك لاشتمالهما على تأثيرين متباينين بالكامل. ونتيجة لذلك يجب أن نؤمن بوجود حقيقة مجرّدة في الإنسان.

---

١. المصدر نفسه.

٢. الحلي، *القواعد الجليّة في شرح الرسالة الشمسية*، ص ٢٨٩ ـ ٢٩١.

الكمال النهائي للإنسان

الحقيقة هي أنه ضمن المسار التكاملي الذي يرسمه المؤمنون به، ليس هناك للإنسان أيّ كمال نهائي. إن معنى هذا الكلام أننا لو عدلنا عن الرؤية المتمحورة حول الخلق أو الرؤية الغائية والذكية إلى عالم الوجود، لا يبقى هناك موضع لهدف الإنسان وغايته في الحصول على الكمال كما في المعنى المذكور لدينا في الإلهيات الإسلامية. ومجرّد النموّ في الأبعاد المادية والمزيد من التلذذ في الأبعاد الجسمانية للإنسان هو وحده الذي يُحدد الكمال الإنساني. إن هذه الرؤية سوف تؤدّي في نهاية المطاف إلى عدم مسؤوليته تجاه أيّ أمر ما ورائي. وفيما يلي نقل في هذا الشأن عبارتين عن شخصين معاصرين من أنصار نظرية التطوّر.

قال جاكوس مونداد:

«في نهاية المطاف، سوف يعلم الإنسان أنه وحيد في هذا العالم الذي وُجد وظهر [وتكامل وتطوّر) صدفة، ولن تكون له غاية، ولا تكليف عليه»[١].

كما ذهب بروفاين إلى الاعتقاد، قائلاً:

«إن مفاهيم العلوم الحديثة تتناقض بشكل ملحوظ مع أغلب المفاهيم الدينية. لا وجود للأخلاق الفطرية (الثابتة)، والأصول المطلقة (المتغيّرة) لهداية المجتمع. إن العالم لا يهتم بنا، ولا يكمن في حياة الإنسان مفهوم وهدف نهائي»[٢].

يُفهم من العبارة أعلاه أن أتباع نظرية التطور المادية ـ حيث ينكرون وجود الخالق، ويرون أن العالم ثمرة المسارات المادية ـ لا يرون أيّ هدف أو مفهوم غائي لحياة الإنسان.

وفي الحقيقة يمكن اعتبار نتائج نظرية التطوّر بشكل منطقي في الأخلاق بشكل ما تفسيراً للظلم وتدميراً لأي نوع من أنواع السلوك الديني والإلهي في الحياة الإنسانية، وبطبيعة الحال فإن هذه النظرة إلى الإنسان، قد بدأت من تشارلز دارون نفسه، ويمكن

---

1. Mondad, ***Chance and Necessity an Essay on the Natural Philosophy of Modern Biology***, P 180.
2. Provine, "Scientists face it! Science and Religion are Incompatible", P 10.

القول بأن دارون كان بنفسه مساهمًا في هذه المسألة بشكل جاد؛ إذ يقول في كتابه (أصل الإنسان):

«في الحيوانات الوحشية يقوم الأمر على أن الضعاف بدنيًا أو ذهنيًا سرعان ما تزول من الوجود، والتي تبقى على قيد الحياة هي التي تتمتع بالسلامة والعافية. ومن ناحية أخرى فإننا قد عملنا على تثقيف الناس، وقمنا بالحد الأقصى من السيطرة على مسار الزوال، وقد بنينا مصحّات للمعاقين ذهنيًا والذين يعانون من الإعاقات الجسدية والأمراض المزمنة، وبالتالي فقد تمكن هؤلاء الضعاف من التكاثر والتناسل في المجتمع، ليس هناك من الأشخاص الذين يهتمون بتناسل حيواناتهم الداجنة من يشك في ضرر ذلك على العرق الإنساني، ومن الصعب العثور على شخص يبلغ إلى هذا الحدّ من الغباء بحيث يجيز التناسل والتكاثر للأسوأ من حيوانته الداجنة»[1].

إن من بين الأبحاث الناتجة عن نظرية التطوّر في الأبحاث الاجتماعية، تعيين الكمال النهائي والغاية النهائية في القيَم والفعل الأخلاقي. كما أن المدرسة الأخلاقية لفيلسوف ألمانيا في القرن التاسع عشر (فريدريك نيتشه) ـ وهي مدرسة أخلاقية تستند في مبانيها إلى عنصر القوّة فقط ـ متأثرة بالمباني الفكرية التطوّرية لتشارلز دارون، ويمكن اعتباره متأثرًا بنظرية التطوّر من عدّة جهات[2]؛ بمعنى أن العناصر الأصلية لنزعته إلى القوّة والسلطة ليست سوى المباني الداروينية. لو كان لدى شخص أدنى معرفة بنظرية التطوّر، وألقى نظرة منصفة على نظرية القوّة لدى فريدريك نيتشه، لن يتردّد أو يشكّ في أن هذه المباني قد ترسّخت عند نيتشه من رؤية دارون. وبعبارة أخرى: إن النظرة التطوّرية على أساس الانتقاء الطبيعي طبقًا لمبنى بقاء الأصلح إلى خلق الإنسان، تصل من الناحية المنطقية إلى هذه النوع من المدرسة الأخلاقية. وفيما يلي نذكر نموذجين من المباني الأصلية لنيتشه في الأخلاق واللذين تأثر فيهما بالرؤية التطوّرية لدارون:

أ. الاستناد على عدم التساوي بين الناس، وأن الطبيعة تنفر من المساواة، وأن

---

1. Darwin, ***The Descent of Man and Selection in Relation to Sex***, P 133-134.
2. Dennett, ***Darwin's dangerous idea***, P 181-183.

التساوي في الحقوق يخالف الطبيعة والأخلاق، وإن الخرافة في الأساس مدمّرة ومحض هراء[١].

ب. الاستناد إلى النزاع من أجل البقاء، وفناء الآخرين من أجل أن أواصل حياتي.

وقال في ذلك: «ليس هناك عابد ذات، يبقى في داخل نفسه ولا يتجاوز حدوده. إن الإنسان يمضي بنفسه قُدُمًا إلى الأمام على حساب الآخرين: إن الحياة تعيش أبدًا على حساب حياة الآخر؛ وإن الذي لا يدرك ذلك لا يكون قد خطى حتى خطوة واحدة في مسار الصدق مع نفسه»[٢].

وقد تحدّث دانيال دينيت ـ وهو من أهم المنظرين في حق أصل التطوّر في العصر الحالي قطعًا ـ في كتابه (الرؤية الخطيرة لدارون)، عن تأثر فريدريك نيتشه بأفكار تشارلز دارون. بل ذهب حتى إلى القول بأن فكرة موت الإله قد أخذها نيتشه من دارون. وكان يعتقد بأن نيتشه إذا كان أبو الوجودية، فإن تشارلز دارون هو جدّها قطعًا[٣]. وكان دانيال دينيت يرى أن نيتشه كان مولعًا ومتشبّعًا بأفكار دارون، ولكنه لم يكن يعترف بذلك[٤]. وفي الصفحات من ١٨١ إلى ١٨٣ عمد دينيت إلى نقل عبارة الفلاسفة وعلماء الأحياء الذين كانوا يرون أن نيتشه وأتباع مدرسته قد تأثروا بدارون، ولم يكن عدد هؤلاء العلماء بالقليل.

وقال دانيال دينيت في بيان طريقة تأثر نيتشه بدارون:

> **«على الرغم من أن نيتشه لم يكن داروينيًا، ولكن كما أفاق كانط من نومه على يد ديفد هيوم، فإن دارون قد عمل بدوره على إيقاظ نيتشه أيضًا»[٥].**

إن النتيجة الطبيعية لهذه الرؤية تتمثّل بظهور مجرمين ومتعطّشين للسلطة من أمثال:

---

١. نيتشه، *اراده قدرت* (إرادة السلطة)، ص ٧٣٤، و٨٦٤، و٨٧١ ـ ٨٧٤.

٢. نيتشه، *تبار شناسي اخلاق* (معرفة أصل الأخلاق)، ص ٣٦٩.

3. Dennett, ***Darwin's dangerous idea***, P 62.
4. Ibid, P 138.
5. Ibid, P 182.

أدولف هتلر، حيث قال فريدريك نيتشه نفسه في البحث الثاني من كتابه (أصل معرفة الأخلاق):

«لا يمكن لأيّ إضرار واستغلال أو تدمير أن يكون في حدّ ذاته من غير وجه حق؛ إذ أن أمر الحياة في الأساس ـ أي في معطياته الجوهرية ـ يقترن ببعض الإضرار والعدوان والاستغلال والتحطيم»[١].

خلق الإنسان

تعرّضت مسألة الخلق في الأديان إلى تحدّ كبير بعد ظهور نظرية التطوّر؛ بمعنى أن أصل عملية الخلق والوجود الذي كان في يوم ما يُعدّ من الأسرار بالنسبة إلى البشر، ولذلك لم يكن أمام الإنسان سوى نسبة هذا اللغز إلى الأمور الغيبية والميتافيزيقية، ولكن بعد بيان نظرية التطور، تمّ حلّ هذا اللغز بزعم أنصار هذه النظرية.

يقول ريتشارد دوكينز:

«كان وجودنا في يوم ما، يُعدّ من أكبر الأسرار؛ ولكنه الآن لم يعد كذلك؛ إذ تمّ حلّ هذا السرّ؛ بعد أن كشف الغطاء عنه من قبل كل من دارون وفالاس»[٢].

بل وقد ذهب دوكينز إلى أبعد من ذلك، إذ رأى أن نظرية التطوّر تقدّم تفسيراً لكل عالم الوجود؛ حيث قال:

«لا أبتغي حثّ القارئ على هذه المسألة وهي أن الرؤية الكونية لدارون تعبّر عن الحقيقة فحسب، بل وأريد أن أثبت له أن هذه النظرية في الأساس هي النظرية الوحيدة المعروفة لدينا والتي يمكن لها أن تحلّ لنا سرّ وجودنا. وهذا الأمر يزيد من تقبّلنا لهذه النظرية ويُضاعف من اغتباطنا بها. يمكن للمورد الحسن أن يثبت لنا أن الداروينية لا تمثل الحقيقة بالنسبة إلى هذا الكوكب فحسب، بل وهي كذلك تمثّل الحقيقة في مورد جميع الكائنات أيضًا»[٣].

---

١. نيتشه، ***تبار شناسي اخلاق*** (أصل معرفة الأخلاق).

2. Dawkins, ***The Blind Watchmaker***, P i.
3. Ibid. P xiv.

يقول جورد جيلورد سيمبسون ـ وهو من المساهمين في بلورة الاصطناع التطوّري الحديث والداروينية المحدثة ـ في هذا الخصوص: «إن الإنسان نتاج مسار طبيعي طائش وغير هادف، لم يأخذ الإنسان بنظر الاعتبار أبدًا»[١]. وأشار في موضع آخر إلى وجود الإنسان وظهوره من مسار طبيعي لا ينطوي على غاية أو هدف؛ الأمر الذي يعكس النظرة التكاملية والتطوّرية في عالم الخلق.

إن الإنسان قد نبت من الأرض ولم ينزل من السماء. وله الخيار في أن يرفع من مستواه ليرقى على سائر الحيوانات، بل ويذهب إلى ما ما هو أعلى، أو أن يختار العكس. لا يوجد أيّ دافع أو غاية وراء التطوّر، بل على الإنسان أن يخلق ذلك لنفسه بنفسه»[٢].

التكامل وخلق الله

إن الذي قد يحظى بالأهمية هنا ويمكن أن يترك تأثيره على العلوم الإنسانية ويضع حدًا للجدل والاختلاف القائم بين الدين ونظرية التطوّر، يكمن في السؤال القائل: هل يمكن الجمع بين الإيمان الديني بالله وبين نظرية التطوّر؛ بحيث لا يكون هناك أيّ تنافٍ بين الأمرين؟ وبعبارة ثانية: هل يمكن اعتبار ما ورد بيانه في نظرية التطوّر بشأن تكامل الموجود والكائن الأحادي الخليّة ليصبح إنسانًا كاملاً، هو ذات مسار خلق الله، والجمع بين هذين الأمرين بهذه الطريقة؟ وبعبارة أخرى: هل يمكن تفسير الخلق التطوّري والتكاملي أم لا؟

ذهب الكثير من المتدينين إلى الاعتقاد بأن التكامل على مراحل طويلة يمكن أن يكون هو المنهج المتبع من قبل الله في عملية الخلق. وهذا الأمر هو الذي أدّى بعدد من المسيحيين وبعض المسلمين، بل وحتى بعض علمائهم إلى تبني نظرية التطوّر والاعتقاد بها رغم إيمانهم الديني. لقد عمد مايكل روس ـ في فصل التكامل والدين من

1. Simpson, ***The Meaning of Evolution, A Study of the History of Life and of Its Significance for Man***, P 345.
2. Ibid.

كتابه (السنوات الملايين الأربعة الأولى) ـ إلى ذكر مقالة مستقلة عن شخص اسمه ديفد ليفينغستون. إنه بعد نقل كلام العلامة إقبال اللاهوري القائل بأن نظرية التطوّر في الإسلام، قد نشأت عن الإسلام في العصور الوسطى، تحدّث عن شخص اسمه أحمد أفضل؛ إذ يذهب إلى الاعتقاد بأن تشارلز داروين قد أخذ نظريته في التطوّر من القرآن الكريم، وقال بأن نظرية التطور تنسجم تمام الانسجام مع نظرية الخلق من وجهة النظر القرآنية. وفيما يلي ننقل ترجمة نصّ عبارة الكتاب:

«لقد نشأت نظرية التطوّر من ذات القرآن. فقد تمّ وصف نظرية التطوّر بشكل كامل في الرؤية العامّة والكلية لخلق الله على ما ورد تفصيلها في القرآن الكريم. لقد نسب أحمد أفضل ـ في رؤيته ـ تحقق المسار المادي إلى المعطيات الطبيعية، وظهور الوعي والإدراك الذاتي إلى الخلق الإلهي. وفي هذه الرؤية يكون نظائر الإنسان ـ من الـ (هومو هابيلس)[١] والـ (هومو إريكتوس)[٢] ـ قد بلغوا نقطة من التكامل، ثم اختار الله سبحانه وتعالى بعد ذلك زوجًا منهم (ذكر وأنثى) ونفخ فيهما من روحه»[٣].

لقد كانت مثل هذه الرؤية إلى القرآن الكريم ونظرية التطوّر موجودة حتى بين المفكرين عندنا، ولكننا لا نريد الدخول في هذا البحث. إنما الشيء الذي يتعيّن علينا عدم الغفلة عنه، وقد غفل عنه أو تجاهلة أكثر الذين بحثوا في هذا الشأن ـ سواء في

---

١. الإنسان الحاذق أو الإنسان الماهر أو هومو هابيلس (Homo Habilis): من أنواع البشر (كجنس) منقرض، عاش في مناطق شرق القارّة الأفريقية ما قبل مليون إلى أربعة ملايين سنة خلت (خلال الفترة ما بين العصر الجيلاسي والعصر البليستوسيني)، وقد اكتشفت أولى أحافيره في شمال تنزانيا عام ١٩٦٢ م. (المعرّب).

٢. الإنسان المنتصب أو هومو إريكتوس (Homo Erectus): يذهب العلماء إلى أنه نوع من الإنسان الأول وأنه قد تطوّر من الإنسان العامل (Homo Ergaster) قبل ما يزيد على المليون سنة. وكان يُعتقد أن هذا الإنسان قد بدأ بالانقراض عندما بدأت الأجناس الأخرى بالظهور، بيد أن بعض الدراسات والأحافير ـ وخصوصًا تلك التي تمّت على جزيرة جاوة الأندونيسية ـ أثبتت بأن هذا الإنسان عاش إلى ما يقارب الخمسين ألف سنة مضت، مما يعني أنه عاصر الإنسان الحالي أو ما يُعرف باسم الإنسان العاقل. (المعرّب).

3. Ruse, & Travis, ***Evolution, The First Four Billion Years***, P 361.

الإسلام أو المسيحية ـ بحسب علمنا، هو أن أساس بيان المسارات التكاملية وذات نظرية التطوّر، يقوم على الولادة الاتفاقية للأنواع[1]، والانتقاءات العشوائية[2]. وبعبارة أخرى: كما قال دانيال دينيت إن الجهل المطلق في نظرية التطوّر قد حلّ محلّ الخالق الحكيم. وقال في هذا الشأن:

«في الرؤية التقليدية، كان هناك خالق متعال وعاقل ـ يتمتع بعلم لا ينضب ـ لجميع مخلوقات عالم المادة، ابتداء من أشرف المخلوقات (الإنسان) إلى أخسّ وأرذل الموجودات (الديدان وحبّات الرمل وقطرات المطر)، وهو خالق كان أشبه ما يكون إلى أشرف مخلوقاته وأقربهم منه. وأما في نظرية التطوّر لتشارلز دارون، فيمكن للجهل المطلق أن يحلّ محلّ البصيرة المطلقة في إيضاح جميع معطيات المهارات الخلاقة والمبدعة»[3].

إن الله قد انفصل في نظرية التطوّر تمامًا عن الخلق في جميع الأبعاد أو الأهداف العملية؛ وذلك لأن نظرية التطوّر قد حلّت محله، وهذا يعني ظهور وتبلور مفهوم جديد للدين.

يقول إرنست ماير:

«إن الأسباب الطبيعية المبيّنة من قبل أنصار نظرية التطوّر تفصل الله بالكامل عن الخلق في جميع المجالات أو الأهداف والغايات العملية. إن هذا النموذج الذي يمثل توصيفًا جديدًا (نموذجًا تكامليًا) بـ (آلية) الانتقاء الطبيعي، قد حلّ محلّ الخلق المستند إلى الحكمة. إن هذا المنتقى يجعل من المفهوم الجديد لله، والمبنى الجديد للدين أمرًا ضروريًا»[4].

وقد أقرّ فرانسيس فوكوياما عدم وجود الهدفية في نظرية التطوّر، وعدم وجود أيّ علة موجّهة في هذه النظرية. وقد أكد على أن القول بوجود ظاهرة غيبية وميتافيزيقية تعمل

1. Random Variation
2. Natural Selection
3. Dennett, ***From Bacteria to Bach and Back the Evolution of Minds***, P 57.
4. Mayer, "The Nature of the Darwinian Revolution", P 988.

على هداية العالم، لا ينسجم مع الداروينية، وإن العالم من وجهة نظر أنصار نظرية التطوّر هو نتاج أمر قد حدث على سبيل الصدفة:

«حيث تذهب الداروينية إلى الاعتقاد بعدم وجود أي قوّة ميتافيزيقية تعمل على هداية عالم الوجود نحو مسار التكامل، فإن الذي يبدو جوهر نوع ما، إنما هو مجرّد ثمرة فرعية لتيار تكاملي وتطوّري حدث على سبيل الاتفاق والصدفة»[١].

إن عدم تناغم النظرة التطورية مع خلق الله أمر حقيقي وواقعي؛ وذلك أن ما يقوله أنصار نظرية التطوّر مضحك وغير مجدي، ولا يمكن نسبة مثل هذا المسار اللامجدي إلى الإله الحكيم الذي نادت به الأديان السماوية.

يقول الدكتور هنري موريس:

«إن التطوّر بالنسبة إلى خلق الإنسان أكثر تبذيرًا وإسرافًا، وأقلّ نجاعة، وأظلم مسار يمكن أن يخطر على الذهن. إن نسبة مثل هذه الأسلوب والمنهج إلى الله العليم الحكيم أمر مضحك وغير معقول (تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا)»[٢].

مناقشة

لقد تقدّم أن ذكرنا عبارات أنصار نظرية التطوّر في بحث الخلق بشكل مختصر. تأتي اللاغائية واللاهدفية وعدم الخالقية في رؤية أصحاب القول بنظرية التطوّر في الوقت الذي يتمّ فيه بيان مسألة الخلق الحكيم والغائي الهادف في النظام الفكري للدين. عندما ننظر إلى الأدبيات الدينية، ندرك أن نظام العالم قد خُلق وتمّ التخطيط له من قبل شخص حكيم لغاية معدّة على نحو سابق. لم تتبلور هذه المنظومة أبدًا بفعل المتغيّرات والقفزات والصدَف غير الهادفة، حتى وصلت في نهاية المطاف إلى شكلها الراهن، بمعنى أن عالم الوجود والكائنات الحية ـ خلافًا لرؤية القائلين بنظرية التطوّر ـ كان من المقرر منذ البداية

١. فوكوياما، ***آينده فرا إنساني ما: پيامدهاي انقلاب بيوتكنولوژي*** (مستقبل ما بعد إنسانيتنا: تداعيات الثورة البيوتكنولوجية)، ص ٢٢٦.

2. Morris, ***the Long War Against God***, P 100.

أن تصبح على هذه الشاكلة، ولو تكرر هذا المسار مجدداً فإنه سوف يؤدّي ثانية إلى هذا النظام الراهن أيضًا.

إن الهدفية والتخطيط المرسوم للكائنات ومن بينها الإنسان، يمكن فهمه ومشاهدته بوضوح في آيات القرآن الكريم؛ بمعنى أن الرؤية الدينية ـ خلافًا لرؤية القائلين بنظرية التطوّر القائلة بقيام مسار ظهور الكائنات على أساس من الحظ والصدفة ـ رؤية مخطط لها وهادفة لغرض خلق الكائنات على أفضل ما يمكن. وفيما يلي نذكر بعض الآيات في هذا الشأن على سبيل المثال دون الحصر:

- ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾[١].
- أو الآيات التي تدل على أن خلق كل شيء يقوم على أساس التقدير والتخطيط، دون الحظ والصدفة: ﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾[٢].
- وكذلك الآيات الدالة على أن السماوات والأرض وكل ما فيهما لم يخلق بداعي العبث، وإنما خلق لغاية وهدف: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾[٣].
- ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾[٤].

إن هذه الآيات ونظائرها تثبت أن جميع العالم من البداية قد خلق على يد خالق عالم وحكيم لهدف وغاية، ولم يكن خلقه له عن لعب وعبث. هذا في حين يذهب أنصار نظرية التطوّر إلى القول بأن عالم الوجود إنما هو نتيجة للصدفة والقفزات غير الموجّهة. وهذه الرؤية لا تقبل الجمع مع رؤية الخلق الهادف أبدًا. وبعبارة أخرى: إن الجمع المنطقي بين الاعتقاد القائل بوجود إله حكيم وعليم وقادر مطلق بوصفه خالقًا للوجود، وبين الاعتقاد

---

١. السجدة: ٧.

٢. طه: ٥٠.

٣. الأنبياء: ١٦.

٤. يس: ٣٨.

بأن الوجود قد حدث صدفة وبشكل غير خاضع للإدارة والتوجيه وعلى أساس مجرّد الحظ والانتقاء الطبيعي والأعمى بشكل عشوائي، لا يبدو ممكنًا.

كان السعي في هذه المقالة يقوم على أساس بيان التناقض بين الرؤية الدينية ونظرية التكامل من الزاوية الغائية، وصرفنا النظر عن بحث الآيات القرآنية الخاصة بخلق الإنسان الأول مباشرة من التراب؛ إذ يحتاج ذلك إلى مقالة مستقلة. وبشكل عام فإننا نذهب إلى الاعتقاد بأن آيات القرآن الكريم ظاهرة في خلق الإنسانين الأولين ـ اللذين هما الأبوين للبشرية الراهنة [آدمﷺ وحوّاء] ـ مباشرة من التراب، ومن هذه الناحية نجد اختلافًا بين الرؤية التطوّرية والرؤية الدينية أيضًا[١].

قد يرد هذا السؤال على ذهن القارئ الكريم، وهو أن الأشخاص الذين تمّ الاستناد إليهم هم الملحدين من أنصار نظرية التطوّر، وربما كان البعض الآخر من المؤمنين بهذه النظرية لا يذهبون إلى مذهب الإلحاد. من المناسب بشكل عام ذكر هذه النقطة فيما نحن فيه، وهي أن الورثة الحقيقيين لعلم الأحياء التطوّري لدارون ـ من الناحية المنطقية ـ هم أمثال دانيال دينيت وريتشارد دوكينز. وبعبارة أخرى: إن الذي يعتقد به أمثال دينيت ودوكينز هو ذات الشيء الذي صدع به تشارلز دارون بشكل تام وكامل، بالإضافة إلى المساعدات التي قدّمها علم الوراثة والعلم الجديد إلى هذه النظرية. لو أخذنا التطور في إطار مغلق، تتألّف أجزاؤه من الصفر إلى المئة، فإن الانتقاء الطبيعي يتم بشكل عشوائي ومن دون هدف أو غاية وتمثل المنهجية المادية أجزاءه الأساسية على نحو حصري. وعلى هذا الأساس لن يكون هناك أي موضع للكائنات المجرّدة بوصفها خالقة في عالم المادة، أو المؤثرة في سلوك الإنسان والسيطرة عليه؛ حيث تكون في الأساس خارجة عن متناول المادة والماديات والمختبرات المادية. وقد يقال: ربما لم يكن دارون ذاته يذهب

---

١. دهقان پور، «قرآن خلقت انسان و فرگشت» (القرآن الخلق الإنسان ونظرية التطوّر)، ص ٩ ـ ٣٤. وللاطلاع على بحث خلق الإنسان، انظر: مصباح اليزدي، *انسان شناسي در قرآن* (الإنسان في القرآن).

إلى مثل هذا الاعتقاد، وليس هو فحسب بل حتى النظرية التي صاغها قد تكون في حدّ ذاتها حيادية تجاه المؤمنين والملحدين على السواء. ليس من المهم ـ بطبيعة الحال ـ ما الذي كان يعتقد به دارون في نهاية المطاف؛ وذلك لأن نظرية التكامل مع ما تشتمل عليه من الانتقاء الطبيعي وعلى نحو منطقي تستوجب التضاد مع المباني الدينية والإيمانية؛ بمعنى أننا لو أخذنا عنصر الانتقاء الطبيعي على نحو ما أقرّه دارون في كتابه ودافع عنه، بل وكان عنوان كتابه هو التطوّر على أساس الانتقاء الطبيعي، على نحو جاد، لن يمكن لهذه النظرية أن لا تنطوي على هذه اللوازم.

نقطة: قد تقترن النظرة التطوّرية برؤية خاصة في باب التوحيد والإيمان الإلهي، من قبيل الإيمان بتأليه الجميع أو الله الذي لا شأن له بأمور عالم المادة، وكل إبداعه يكمن في خلق المادة الأولى وتحريكها. وأما من زاوية النظرة الإسلامية والخالق الذي يتمّ الاعتقاد به في ضوء التعاليم الإسلامية، ويتمّ بحثه في الفلسفة والكلام الإسلامي، فإن ذلك لا ينسجم قطعًا مع نظرية التطوّر، وسوف نشير فيما يلي إلى بعض النقاط في هذا الشأن.

ويعد نقل كلام عن دارون نفسه مفيدًا فيما نحن فيه؛ إذ يثبت أن نظرية التطوّر ـ التي صاغها ـ تنطوي على مثل هذا اللازم، وهو أنه قد خدش في برهان النظم الذي هو من وجهة نظره من أفضل البراهين على إثبات وجود الله. إذ قال في هذا الشأن:

«إن الدليل والبرهان الأصلي ـ من وجهة نظري ـ على استحالة تصور أن يكون هذا الكون الشاسع والمذهل بما فيه من كائنات شاعرة قد ولد صدفة، يمثل البرهان الأصلي على وجود الله [برهان النظم]، ولكن هل لهذا البرهان قيمة واقعية؟! هذا ما لم أستطع أن أحكم عليه بضرس قاطع أبدًا»[1].

---

١. نقلاً عن:

Darwin, ***Life and letters of Charles Darwin***, P 306.

وعلى الرغم من أنه ينسب نفسه إلى اللاأدرية، إلا أن اللاأدرية تعود في الحقيقة إلى عدم الإيمان والشك النسبي في الله سبحانه وتعالى. يقول دارون:

«إني في أشدّ حالات منعطفاتي في هذه الحياة، لم أكن ملحدًا بمعنى المنكر لوجود الله. وأرى ان الصفة الأنسب بي بشكل عام ـ لا في جميع مراحل الحياة ـ هي «اللاأدرية»، وقد تفاقمت عندي هذه الصفة مع تقدّمي في العمر»[1].

إن نقلنا لهذه العبارة لا يأتي بداعي الانتقاص من دارون من خلال نسبته إلى الكفر؛ إذ لا يهمّنا في الأساس ما إذا كان كافرًا أم لا، وإنما كل الذي يهمّنا هو تأثير نظريته، ولوازم هذه الرؤية في تبلور مثل هذا الاعتقاد في حقل الإيمان بالله، والتي تركت تأثيرها عليه في المرحلة الأولى، حتى تبلورت مثل هذه الرؤية لديه، وتحوّلت في المراحل اللاحقة إلى أداة بيد اللادينية في العصر الحديث. إن نظرية التطوّر نظرية يجب بحثها ومناقشتها مثل سائر النظريات، بيد أن البحث يكمن في أن هذه النظرية قد ترسّخت في الأبعاد الميتافيزيقية أيضًا، والنموذج على ذلك يظهر في سلب الدين عن دارون نفسه؛ بمعنى أن دارون نفسه كان في بداية أمره مسيحيًا مؤمنًا، ثم أخذ مستوى إيمانه يضعف لاحقًا باعترافه وبتأثير نظريته، حتى أخذ يضمحل شيئًا فشيئًا. وثانيًا: إن الغاية من نقل هذه العبارة هي إظهار هذه النقطة، وهي أن الرأي الأفضل والأقرب إلى نظرية دارون، هي القراءة الإلحادية لهذه النظرية. وبعبارة أخرى: لا يمكن تفريغ نظرية التطوّر من محتوياتها الأصلية، والقبول بكل أجزائها، والعمل في الوقت نفسه على تجاهل ركنها الأصلي المتمثل بالانتقاء الطبيعي، والقول بأن هذه النظرية لا تتعارض مع الإيمان والأبعاد المجرّدة في السماء والأرض؛ وذلك لأن مفهوم الانتقاء الطبيعي يعني عدم الغاية واللاهدفية في مسار تطوّر الكائنات الحيّة، وفي الأساس فإن هذه الرؤية تنكر

---

1. Barbour, ***Religion and Science, Historical and Contemporary Issues***, P 59.

كابلستون، ***تاريخ فلسفه غرب*** (تاريخ فلسفة الغرب)، ص ١٢١.

القول بكل تخطيط أو توجيه هادف، وهذا بطبيعة الحال لا ينسجم مع الرؤية الفلسفية والكلامية في الإسلامية. إن إبداع تشارلز داروين يكمن ـ من وجهة نظر علماء الأحياء ـ في أنه قد استطاع تنظيم التطوّر بواسطة الانتقاء الطبيعي، وبذلك يكون الانتقاء الطبيعي ركنًا جوهريًا وأساسيًا في هذه النظرية.

قد يُقال هنا: إن هذا الادعاء مخالف لما نشاهده على أرض الواقع؛ بمعنى أن هناك الكثير من الأشخاص ـ على الرغم من اعتقادهم بنظرية التطوّر في مجال علم الأحياء ـ هم من المؤمنين والمتدينين، وأن المسلمين منهم من العبّاد الذين يُلزمون أنفسهم بأداء الشعائر والمناسك، ولو ألقينا نظرة على ما حولنا، سنجد أننا نعرف البعض منهم يؤمن بالله سبحانه وتعالى، ويؤدّي مناسكه وفرائضه أيضًا.

يجب العلم بأن نظرية التطوّر بشكلها الجامع هي ما تقدّم ذكره؛ حيث تنفي وجود أيّ مصمم ومهندس أو خالق ذكي، وتنكر وجود أيّ عالم هادف في البين. إن هؤلاء العلماء من الأحيائيين المؤمنين بالله، إما أنهم لا يلتفتون إلى الأبعاد الميتافيزيقية لهذه النظرية، ويغرقون في مسائلها العلمية، أو ربما لا يجدون الفرصة الكافية للتفكير بشأن هذه اللوازم الميتافيزيقية، أو أنهم على الرغم من إدراكهم لهذا التناقض الواضح في الأبعاد الميتافيزيقية لهذه النظرية مع إيمانهم، إلا أنهم لا يأخذون هذا الأمر بجدّية، ويعملون على تجاوزها أسوة بسائر المسائل العلمية التي لم يتمكنوا من حلها، على أمل أن يأتي يوم يتم العثور فيه على حلّ لهذا التناقض الاعتقادي وهذه الرؤية العلمية.

النتيجة

لقد عمدنا في هذه المقالة باختصار إلى استخراج المباني الأنثروبولوجية لنظرية التطوّر في علوم الإنسان، وعمدنا في بعض الموارد إلى نقدها ومناقشتها أيضًا.

وقد ذكرنا بشأن حقيقة الإنسان أن الرؤية التطوّرية تقول بعدم وجود أيّ بُعد مجرّد في الإنسان، وإن الإنسان بمنزلة الروبوت حيث أثبتنا أن هذا الادعاء لا يثبت بأدلتهم.

وقد ذكرنا أيضًا أن منزلة الإنسان من وجهة نظر القائلين بنظرية التطوّر لا تعدو حدود الحيوان الصانع للأدوات، وإنه لا وجود لأيّ طبيعة مشتركة بين الأشخاص، وإن الاختلاف بين الإنسان والحيوان سواء في الأبعاد الجسمانية أو النفسانية قليلة جدًا. ومن ناحية أخرى فقد تمّ إنكار إرادة الإنسان واختياره في نظرية التطوّر، وقد ناقشنا هذه المسألة وقلنا بأن الإرادة بالإضافة إلى وجودها وعدم كونها وهمًا، هي من الحالات غير المادية للإنسان، وبالتالي فإن الجوهر المجرد المنشأ لها إنما يثبت بوجود الإرادة. وفي نهاية المطاف في بحث خلق الإنسان توصّلنا إلى هذه النتيجة وهي أنه بناء على المباني التطوّرية المتمثلة بالانتقاء الطبيعي وتوالد الأنواع من طريق الصدفة، لا يمكن القول بانسجام وتناغم هذه الرؤية مع النظرة القرآنية والدينية؛ وذلك لأن الهداية الغائية وعملية الخلق الهادفة إنما هي من أركان الإيمان بالله. وعليه فإن الخطوة الأساسية ـ في أسلمة العلوم الإنسانية ـ تكمن في نفي وإزالة هذه الرؤية والنظرة إلى الإنسان، واستبدالها بالمباني الأنثروبولوجية الإسلامية.

المصادر

ابن سينا، حسين بن عبد الله، *الشفاء (المنطق)*، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٤ق.

باربور، إيان، *دين و علم* (الدين والعلم)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: پيروز فطورچي، ١٣٩٢ش.

جوديث، هوبر؛ و ترسي، ديك، *جهان شگفت انگيز مغز* (عالم المخ العجيب)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: إبراهيم يزدي، طهران، دار نشر قلم، ١٣٧٢ش.

جوكار، رضا، و إيزدي، منيرة، «تبيين نظريه شرطي شدن در تبليغات فرهنگي و تجاري» (بيان نظرية المنعكس الشرطي في الدعايات الثقافية والتجارية)، مجلة: *جيدمان*، العدد: ٨، ص ٨٩ ـ ١٠٨، السنة الثالثة، ١٣٩٣ ش.

چرچلند، پاول، *ماده و آگاهي*، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أمير غلامي، طهران، دار نشر مركز، ١٣٨٦ش.

الحر العاملي، محمد بن حسن، *وسائل الشيعة*، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم، ١٤٠٩ق.

الحلي، حسن بن يوسف، *القواعد الجليّة في شرح الرسالة الشمسية*، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٢ق.

خاتمي، محمود، *آشنائي مقدماتي با فلسفه ذهن* (مقدمة تمهيدية للتعرّف على فلسفة الذهن)، طهران، دار نشر جهاد دانشگاهي، ١٣٨١ش.

داروين، تشارلز، *منشأ أنواع* (أصل الأنواع)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: نور الدين فرهيخته، طهران، دار نشر: أهل قلم، ١٣٨٠ش.

دهقان پور، علي رضا، «قرآن خلقت انسان و فرگشت» (القرآن الخلق الإنسان ونظرية التطوّر)، مجلة: *كلام اسلامي*، العدد: ٩٤، ص ٩ ـ ٣٤، ١٣٩٤ش.

ديويس، مريل وين، *داروين و بنيادگرائي مسيحي* (دارون والأصولية المسيحية)، ترجمته إلى اللغة الفارسية: شعلة آذر، طهران، دار نشر چشمه، ١٣٨٥ ش.

الشيخ الكليني، محمد بن يعقوب، *الكافي*، تصحيح: علي أكبر غفاري و محمد آخوندي، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٧ ق.

صدر المتألهين الشيرازي، محمد بن إبراهيم، *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨١ م.

ـــــــــ ، *الشواهد الربوبية*، طهران، بنياد حكمت صدرا، ١٣٨٢ ش.

الطباطبائي، السيد محمد حسين، *نهاية الحكمة*، قم، جامعة المدرسين، ١٤٠٢ ق.

فوكوياما، فرانسيس، *آينده فرا إنساني ما: پيامدهاي انقلاب بيوتكنولوژي* (مستقبل ما بعد إنسانيتنا: تداعيات الثورة البيوتكنولوجية)، ترجمته إلى اللغة الفارسية: ترانه قطب، طهران، وزارت امور خارجه، ١٣٩٠ ش.

كابلستون، فردريك، *تاريخ فلسفه غرب* (تاريخ فلسفة الغرب)، ترجمه إلى الفارسية: السيد جلال الدين مجتبوي، دار نشر علمي و فرهنگي، طهران، ١٣٦٢ ش.

كشفي، عبد الرسول، «بررسي نظريه اين همان ذهن و مغز» (بحث نظرية التماهي بين الذهن والنخ)، مجلة: *فلسفه دين*، العدد: ٥، ص ١٩ ـ ٤٠، ١٣٨٩ ش.

گي، آر، لفرانسوا، *نظريه هاي يادگيري انسان* (نظريات تعلم الإنسان)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: يحيى سيد محمدي، طهران، دار نشر روان، ١٣٨٩ ش.

ماير، إرنست، *تكامل* چيست (ما هو التطوّر)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: سلامت رنجبر، ١٣٩١ ش.

مصباح اليزدي، محمد تقي، *انسان شناسي در قرآن* (الإنسان في القرآن)، قم، مؤسسه آموزشي امام خميني، ١٣٩٠ ش.

ـــــــــ ، *آموزش فلسفه* (دروس في الفلسفة)، قم، مؤسسه آموزشي وپژوهشي إمام خمينيقدس سره.

معظمي، داوود، *مقدمات نور و سايكولوژي* (مقدمات الضوء والسايكولوجيا)، طهران، دار نشر سمت، ١٣٨٥ ش.

معين، محمد، *فرهنگ معين*، مادة (تكامل)، طهران، دار نشر أمير كبير، ١٣٩٢ ش.

مورفي، نانسي، چيستي *سرشت انسان* (ماهية طبيعة الإنسان)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: علي شهبازي، قم، دانشگاه اديان و مذاهب، ١٣٩١ ش.

نبويان، سيد أباذر؛ و كرد فيروزجائي، يار علي، «بررسي انتقادي نظريه اين هماني ذهن و بدن در فلسفه ذهن» (قراءة نقدية في نظرية التماهي بين الذهن والجسم في فلسفة الذهن)، مجلة: *معرفت فلسفي*، العدد: ٤٠، ص ٩٥ ـ ١١١، ١٣٩٢ ش.

نيتشه، فريدريك، *اراده قدرت* (إرادة السلطة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مهدي قوام صفري، طهران، دار نشر جامي، ١٣٧٧ش.

نيتشه، فريدريك، *تبار شناسي اخلاق* (معرفة أصل الأخلاق)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: داريوش عاشوري، طهران، دار نشر آگاه، ١٣٧٧ ش.

Barbour Ian G., *Religion and Science*, Historical and Contemporary Issues, New York, Harper Collins Publishers, 1997.

Darwin, Charles, *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, New York, Appleton and Company, 1889.

Darwin, Francis, *Life and letters of Charles Darwin*, London, Cambridge University Press, 2010.

Dawkins, Richard, *The Blind Watchmaker*, New York, Norton & Company, 2006.

Dennett, D. C., *Darwin's dangerous idea*, London, Penguin Books, 1996.

Dennett, Daniel C, *From Bacteria to Bach and Back The Evolution of Minds*, Norton & Company, New York, 2017.

———, *Freedom Evolves*, New York, Penguin Putnam Inc, 2003.

Dobzhansky, J., “Changing Man”, *Science*, V. 155, N. 3761, p. 409.

Hornby, Albert Sydney, Anthony Paul Cowie, Alfred Charles Gimson, *Oxford advanced learner's dictionary of current English*, Oxford, Oxford University Press, 1974.

Lewontin, R. C., *Introduction, Scientists Confront Creationism* Ed. Godfrey, New York, Norton & Company, 1983.

Lutz, John, *An Introduction to Learning and Memory*, California, Cole Publishing Company,1994.

Mayer, Enrst, "The Nature of the Darwinian Revolution", *Science*, N. 176, p. 981-989, 1972.

Mondad, Jacques, *Chance and Necessity an Essay on the Natural Philosophy of Modern Biology*, New York, Knopfer, 1971.

Morris, M, *the long war against God*, Baker Bo, Michigan, Baker Book House.

Myre, Ernst, *What Evolution Is*, London, Phoenix, 2002.

Provine, B., "Scientists face it! Science and Religion are Incompatible", the scientist, N. 2, 1988.

Ridley, Mark, *Evolution*, Blackwell Scientific Publishing, Malden MA, 2004.

Rosenberg, Alexander, *Darwinism in philosophy*, Social science and policy, Cambridge UK, Cambridge University Press, 2000.

Ruse, Michael & Joseph Travis, *Evolution*, The First Four Billion Years, London, Englan, The Belknap Press of Harvard University Press, 2009.

———, "Biological Species, Natural Kinds, Individuals, or What?", *The British Journal for the Philosophy of Science*, V. 38, P. 225-242, 1987.

Simpson, *George Gaylord, The Meaning of Evolution, A Study of the History of Life and of Its Significance for Man*, Yale University Press, 1967.

Smart, J. J., "Sensations and brain processes", *Philosophical Review*, V. 68, N. 2, p. 141 - 156, 1959.

هذا الكتاب يسعى إلى فهم أبعاد الإنسان ونسبة الإنسان إلى الدين، ويتناول الموضوع من زاويتين: «الاتجاه الإسلامي» بمعنى بيان النظريات الإسلامية المختلفة حول الإنسان و«الاتجاه الغربي» بهدف بيان التحليل النقدي للأفكار الغربية حول الإنسان. القسم الأول من الكتاب يشتمل على ضرورة وإمكان الأنثروبولوجيا الإسلامية وموقع الإنسان في الأنطولوجيا الإسلامية وتحليل الإنسان الكامل في المنظومة الإسلامية وموقعية الإنسان عند صدرالمتألهين والعلامة الطباطبائي ونظائر ذلك. والقسم الثاني منه يشتمل بدوره على نقد مباني وأساليب الأنثروبولوجيا الغربية ونقد الاتجاه الإنسانوي في الغرب ونقد تقرير بعض المفكرين والمذاهب الغربية حول الإنسان القائمة على نظرية التطوّر وما إلى ذلك.



www.iicss.iq